

JUAN DOMINGUEZ BERRUETA

FILOSOFIA MISTICA
ESPAÑOLA

I 3

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
INSTITUTO "LUIS VIVES", DE FILOSOFIA

M A D R I D

1 9 4 7



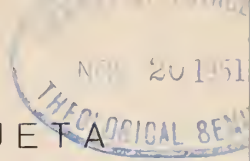
BV 5077 .S7 D65 1947
Dom inguez Berrueta, Juan,
1866-
Filosof ia m istica
espa nola

FILOSOFIA MISTICA ESPAÑOLA



Digitized by the Internet Archive
in 2014

✓
JUAN DOMINGUEZ BERRUETA



FILOSOFIA MISTICA ESPAÑOLA

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
INSTITUTO "LUIS VIVES", DE FILOSOFIA

M A D R I D

1 9 4 7

FILOSOFIA MISTICA

“Si se entiende por misticismo una cierta llamada a la vida interior y profunda, entonces toda filosofía es mística.”

BERGSON.

1. Séneca, Vives, no son autores místicos, en el sentido que suele darse a esta palabra. En el concepto de Bergson, que hemos adoptado por *lema*, la filosofía de esos pensadores es mística también. Además, en nuestro presente ensayo, o como quiera llamarse, no pretendemos esbozar biografías, ni semblanzas psicológicas, ni nos sentimos con capacidad intelectual suficiente para una historia de la filosofía. Queremos solamente señalar lo que hay de universal, de valores eternos, en el alma naturalmente cristiana de pensadores que saben ver las cosas *sub specie aeternitatis*. Ni pretendemos mostrar erudición alguna, limitándonos a consultar autores, para dar autoridad a nuestras humildes apreciaciones, reseñando las obras citadas, en la *Bibliografía*.

En este sentido podemos afirmar que *Filosofía mística española*, poca o mucha, hay en las sentencias de Séneca, iberorromano; en la *Teología natural*, de Raimundo Sabunde; en el *Tratado del alma y de la vida*, de Vives, valenciano en Europa; en los *Diálogos de amor*, de León Hebreo, judío español; en los *Comentarios*, del hispanomusulmán Aben-Abad de Ronda. Y *Filosofía mística española*, toda ella, se halla en el “habla” de Castilla de Santa Teresa; en la poesía ecuménica de San Juan de Cruz; en la prosa castiza, *emendata verba*, de Fr. Juan de los Angeles.

Si se nos permite expresar el teorema recíproco de Bergson, podríamos decir que toda mística cristiana es filosofía.

“Desde que el Verbo se hizo carne, todo el mundo es Atenas”—dijo profundamente el fundador de la filosofía cristiana, Clemente de Alejandría. (*Cohortatio ad gentes*.)

En este mismo sentido decía San Ambrosio, que “las verdades de los filósofos gentiles son nuestras.” (*De bono mortis*.) Y de acuerdo con esto, Santo Tomás afirmaba: “La verdad, díjala quien la diga, del Espíritu Santo viene” (*In I. Cor.*, 12).

Los *gnósticos* paganos dividían a los hombres en *hýlicos* (materiales), *psíquicos* (rationales) y *neumáticos* (espirituales). Y San Ireneo, padre de la Iglesia griega, se servía de esa misma idea, para decir que el hombre perfecto se compone de “cuerpo, alma y espíritu vivificante”. Y Tertuliano afirma que Dios ha creado al hombre en “cuerpo, alma y Espíritu Santo”. Pedro Lombardo (*magister sententiarum*) lo dice del

“cristiano en estado de gracia”. Es digno de notarse que modernamente el arqueólogo Rossi, en Roma, halló una inscripción sepulcral, que dice así: *Reddidit Deo Spiritum Sanctum*. Rindió a Dios el Espíritu Santo, “el alma en gracia”.

Clemente Alejandrino llama *gnóstico* al cristiano, y *gnosis* a la fe cristiana, fundándose en el Evangelio de San Juan (XVII; 3): “Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, sólo, Dios verdadero, y a Jesu-Cristo a quien has enviado.” Y San Pablo llama *gnosis*, conocimiento, a la ciencia de la salvación, transformada en virtud. Que es el *Panaretos sophia* (Sabiduría de toda virtud), libro que luego la Iglesia latina ha llamado el *Eclesiástico*. Es la *mentis sanitas*, la salud del alma, que han entrevisto, en sus inspiraciones geniales, los grandes filósofos moralistas.

Un benedictino contemporáneo, P. Walsh (presidente de la *American Catholic Philosophical Association*), ha dicho bien: “El Cristianismo, en sí mismo, es lo que puede llamarse filosofía cristiana.”

San Agustín, San Justino, filósofos paganos, al hacerse cristianos, realizaron, en sí mismos, la filosofía cristiana.

Filosofía es, desde su definición etimológica: “Amor de la sabiduría”. Mística es, desde su definición tradicional: “Sabiduría de amor”.

Sápida scientia, de San Bernardo.

Si se reduce la filosofía a un juego de conceptos, a “componer la máquina”, de que habla Pascal, comentando a Descartes, entonces la filosofía “no vale una hora de fatiga”.

Por eso un pensador como Bergson (*L'énergie spirituelle*) ha afirmado: si la filosofía no tiene nada que decir sobre "el problema más grave de los que pueda plantearse la humanidad", el problema: *¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos?*; si la filosofía no tiene nada que responder a estas preguntas, entonces "sería el caso de decir, volviendo su sentido a la frase de Pascal que toda la filosofía no vale una hora de fatiga".

En cambio la mística, en cuanto filosofía, se puede decir que no se desentiende un momento de ese problema: *¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos?*

Y todo ello sin dejar de ser "sabiduría de amor". Un religioso mínimo, el P. Avrillon (siglo XVIII), escribió un admirable opúsculo, exponiendo "cincuenta y dos matices" del amor divino, sacados del *Cantar de los Cantares*, con una finura de espíritu extraordinaria.

En el diálogo platónico *Symposio* (Convite) se habla de que "toda ciencia es ciencia de amor". Y se define: "El amor de engendrar o producir lo hermoso." Y de que "quien contempla cara a cara la belleza misma, con los ojos con que puede ser contemplada, simple, pura, no revestida de ninguna apariencia mortal, sino uniforme y divina, no producirá ya imágenes de virtud, sino virtud misma...".

Y produciendo verdadera virtud "se hará amigo de los dioses, y si algún hombre llega a ser inmortal, éste lo será sin duda".

He ahí ideas de filosofía mística, en el maestro de la filosofía humana, "divino filósofo", llamado así por el beato Alonso de Orozco, en su tratado *De la suavidad de Dios*.

Autores bien enterados de lo que es la mística (Padre Garrigou-Lagrange, O. P.) tratan de una *pre-mística natural*, en la que hay inspiraciones divinas, de orden natural. En los diálogos platónicos *El convite*, *El Gorgias* hay, sin duda, algo de esas inspiraciones.

Fray Luis de Granada dijo, en elogio de *El convite*: “¿Qué cristiano habrá que no se espante de ver en estas palabras de gentiles reconocida la principal parte de la filosofía cristiana?”

Para Fr. Juan de los Angeles, la *disciplina amatoria* de Platón abarca toda la moral y toda la psicología.

“Las verdades de los filósofos gentiles son nuestras”, volvemos a decir.

Marco Aurelio, el “emperador filósofo” en sus *Soliloquios*, habla de la vida *casi divina* que puede llevar el filósofo que practica las *máximas*. Que le basta al hombre “saber conversar con sola aquella *mente* (*endon daimon*, o *Theos*) que dentro de sí tiene”.

“La filosofía—añade—debe conservar sin ignominia ni lesión el *espíritu* o mente interior...” Un varón perfecto viene a ser como un sacerdote y ministro de los dioses, que se sirve, como es razón, de aquel *numen* que tiene en su pecho consagrado.

“Tu alma o mente será tal, cuales fueron las cosas en que frecuentemente piensas; porque el alma queda imbuída y como penetrada de sus ideas y pensamientos.”

Y vuelve a hablar del *numen* interior, “que es una partecita desprendida de la divinidad, la cual Júpiter

mismo dió a cada uno por ayo y conductor, y ésta es la mente y razón que cada cual en sí tiene”.

“Consiste la felicidad de un hombre en tener buen *numen* interior, o buena alma y buena conciencia. Pues, siendo esto así, ¿qué haces acá, Oh, imaginación mía! Vuélvete, te lo pido por los dioses, como has venido, para nada te necesito...”

¿No son todas esas verdades, puestas en cristiano, “vueltas a lo divino”, que diría San Juan de la Cruz, verdades de filosofía mística? ¿Y aun términos como *mente*, *numen*, que nos recuerda el *ánimo*, *centro*, *íntimo*, *hondón*, *ápice*, de nuestros autores místicos?

Permítasenos citar una vez más al filósofo de nuestro tiempo, Bergson, que en su última obra (*Las dos fuentes de la moral y de la religión*), acercándose a nuestra fe católica, de la que estuvo alejado desde el comienzo de su vida intelectual, ha llegado a afirmar: “...que la Creación es una empresa de Dios, para crear creadores, para asociarse seres dignos de su amor”. Que “Dios es el primer Amor”. “Amor que ha creado todo, y que entregaría a quien supiera interrogarle el secreto de la creación.”

Y añade más: “Nuestra iniciación al verdadero método filosófico data desde el día en que rechazamos las soluciones verbales, por haber encontrado en la vida interior un primer campo de experiencias.”

2. Menéndez Pelayo, tratando de la “filosofía platonica en España”, en sus *Ensayos de crítica filosófi-*

ca, dice bien que la filosofía aristotélica, de sistemática organización, dialéctica cerrada, había influido más que la de Platón, en las escuelas medievales. Pero, en cambio, “todos los insurrectos de la escolástica árabe, judía o cristiana son más o menos platónicos”.

Filosofía expansiva, poética, de vagos anhelos y generosas idealidades, estímulo de invención y de propio pensar, según palabras de Menéndez Pelayo, la filosofía platónica ha influido más que ninguna otra, podemos decir, en la evolución de nuestra mística española.

Escuela española de mística, afirma el maestro de nuestra literatura (*Historia de las ideas estéticas*, Libro II, cap. VII), a la que “no se la injuria considerándola como una filosofía popular, que dió a nuestra raza el pasto de vida intelectual durante muchas generaciones”. Rousselot (*Les mystiques espagnoles*, París, 1869) había ya afirmado: “La mística española ha dado a España su más real y más original filosofía.”

Páginas antes, de lo citado, de Menéndez Pelayo, observaba que la mística propiamente dicha (la de Rusbrock, Tauler y Juan de la Cruz) “fué mucho menos popular de lo que generalmente imaginamos”. Que casi siempre el sentido práctico de la raza se detuvo en la *ascesis*. Ya trataremos de este punto al hablar de la filosofía española de Santa Teresa de Jesús.

La tradición platónica no se extinguió en la Edad Media gracias a San Agustín. Luego, por las obras del Seudo-Areopagita, que contenía los conceptos de Plotino “bautizados en las aguas de la teología cristiana”. Y todo el neoplatonismo cristiano de Alejandría.

Raimundo Lulio, “nuestra mayor gloria filosófica de la segunda Edad Media”—lo llama Menéndez Pelayo—. En el que el elemento artístico convierte la filosofía en una especie de poética teosofía, donde el mito, la alegoría, el símbolo, parecen la única vestidura digna de concepciones, que tienen tanto de poesía como de metafísica.

Después, Raimundo Sabunde, discípulo de Lulio, que dió método y forma escolástica a la filosofía de su maestro. León Hebreo, representante del neoplatonismo judío hispano. Malón de Chaide, que imitó a Marsilio Ficino, cristiano platonizante. Y Nieremberg, última manifestación del platonismo místico cristiano, en su *Tratado de la hermosura de Dios* (1641), aunque “de prosa recargada y exuberante”.

Nieremberg, con Malón de Chaide, *La conversión de la Magdalena* (1592), son los “retóricos” de nuestra literatura mística.

El mismo Malón de Chaide se declara neoplatónico y secuaz de Plotino, “que dijo divinamente que las ideas están en Dios, y de él lo tomó mi Padre San Agustín, y de San Agustín, los teólogos”.

Cervantes, en el prólogo del *Quijote*, dice de León Hebreo: “Si tratáredes de amores, con dos onzas que sepáis de lengua toscana toparéis con León Hebreo que os hincha las medidas”. Y en el mismo prólogo: “Si no queréis andaros por tierras extrañas, en vuestra casa tenéis a Fonseca *Del Amor de Dios*, donde se cifra todo lo que vos y el más ingenioso acertare a desear en tal materia.”

“Libro de verdadera decadencia—dice Menéndez

Pelayo—, farragoso y pedantesco, y tal, que sólo debe la reputación de que disfruta, entre los que no le han leído, a la casualidad de haberlo citado Cervantes”, “nada menos que en cotejo con León Hebreo”.

“Libro de los llamados “predicables”—añade—; es decir, de los repertorios de lugares comunes, sentencias y textos para uso de los predicadores”.

“Libro tan ponderado—termina graciosamente el maestro de la crítica literaria—donde lo poco bueno que hay es de Platón, del falso Areopagita y de todo el género humano.”

Citemos, por último, entre los filósofos de la mística española, a Fr. Miguel de la Fuente, *Libro de las tres vidas del hombre* (1610): “el mejor tratado de psicología mística que tenemos en castellano, a lo menos de los que yo conozco”, dice Menéndez Pelayo. Así lo entiende también quien estas líneas escribe, pues lo ha leído con interés y admiración. Además, avalora todas sus páginas, con humildad notoria, fundamentando todas sus aserciones con infinidad de autoridades de Sagrada Escritura, y de filosofía humana, filosofía ecléctica, entre la intelectual de Dionisio el Cartujano y la afectiva de San Buenaventura, entre la aristotélica, podemos decir, y la platónica.

3. En el diálogo *El convite* viene a decir Platón que el hombre ha de poseer la ciencia, primero, bajo la forma de una “adivinación”, de un “mito”. Y en el *Fedro* presenta a las almas con alas. Cuando contemplan la esencia de las cosas, con la divinidad, con-

servan las alas; cuando pierden la contemplación, pierden las alas y caen a tierra. La adivinación es la misión del vate, del poeta.

Filosofía poética es la mística. No sabemos que toda la literatura mística católica tenga otro origen que el *Cantar de los Cantares*. Y toda la metafísica de la *Noche oscura*, y de la *Subida del Monte Carmelo*, y de la *Llama de amor viva*, está contenida, según el mismo autor, en unas "canciones", que va glosando en su prosa.

Así se explica que la filosofía del neoplatonismo fuera la preferida de los místicos, empezando por el Seudo-Areopagita.

Es más: el "mito" de *Psiquis*, cuyo origen se remonta a un himno ritual de la India, mil quinientos años antes de Jesu-Cristo, y que ha recorrido todas las literaturas, es el símbolo con que se ha revestido, para conservarse en el misterio, la filosofía del amor platónico, la "filografía", que el comentarista Marsilio Ficino llamó con acierto "teología platónica".

El mito de *Psiquis* es, interpretado religiosamente, la tradición bíblica del paraíso perdido. Con sus tres temas fundamentales: "prohibición", "curiosidad", "desgracia".

Y la interpretación filosófica platónica es ésta: el deseo constituye la dicha, por su aspiración al ideal; la curiosidad, como la ciencia conseguida, vana y engañosa, lleva a la desgracia, como se echa por tierra la ilusión, cuando se la toca con el dedo.

Pasados los siglos, permítasenos citar el caso extraordinario de una exótica mística poética de nuestro tiempo, en el poeta indio Rabindranath Tagore, de gran influencia en los países de lengua bengalí. Era un asceta, “que nos ha cantado la vida en himnos de amor”, decía de él un doctor de la India. Era un contemplativo, que pasaba dos horas diarias meditando sobre la naturaleza de Dios, en su jardín, donde los pájaros, acostumbrados a su presencia, se le posaban en las manos y recibían de él bendiciones y caricias.

Leía una vez en una pagoda de Calcuta un oficio religioso, y se llenó el templo para oírle.

Una escritora inglesa, miss Unterhill, le dió a conocer en su obra *The Mystic Way*, y en 1913 se le concedió el premio Nóbel de literatura.

Uno de los poemas de Tagore se titula *Gitanjali*. Es una colección de 103 salmos. He aquí la versión de uno de ellos (el 76):

“Día tras día, ¡oh, Señor de mi vida!, ¿podré yo estar ante ti, cara a cara, con las manos juntas? ¡Oh, Señor de los mundos!, ¿podré yo estar ante ti cara a cara?”

“Bajo el grande firmamento, en soledad y silencio, con humildad de corazón, ¿podré yo estar ante ti, cara a cara?”

“En éste tu laborioso mundo tumultuoso, con trabajo y lucha, entre la multitud presurosa, ¿podré estar ante ti, cara a cara?”

“Y cuando mi obra haya terminado en este mundo, ¡oh, Rey de reyes!, ¿podré yo, solo y mudo, estar ante ti, cara a cara?”

No es posible hablar de filosofía poética en la mística sin mentar a San Juan de la Cruz.

Es el poeta de la mística universal, católica. El cantor de la teología, de la sabiduría divina.

“Sería ignorancia pensar—ha afirmado magistralmente—que los dichos de amor... con alguna manera de palabras se pueden bien expresar.”

(Prólogo al *Cántico espiritual*.)

“Toda la doctrina que entiendo tratar en esta *Suñida del Monte Carmelo* está incluida en las siguientes canciones”—dice.

La definición de este “saber de amor”, que es la mística, la da San Juan de la Cruz en su poesía: “Consiste esta suma sciencia — En un subido sentir — De la divinal Esencia — Es obra de su clemencia — Hacer quedar no entendiendo — Toda sciencia trascendiendo.”

Y desenvuelve en las ocho estrofas este pensamiento, base de toda filosofía mística, expresada en dos formas antitéticas:

“Un entender, no entendiendo; y un no entender entendiendo.” Si de Dante se ha dicho que había sido enviado al mundo para encarnar musicalmente la religión de la Edad Media, de San Juan de la Cruz podríamos decir que vino al mundo para encarnar musicalmente la mística de todas las Edades. La idea, motivo guía, de la *Noche oscura*, se halla en la poesía del *Alma que se huelga de conocer a Dios por fe*. Y que dice:

“Qué bien sé yo la fonte que mana y corre — Aunque es de noche...”

Toda la filosofía de los *Diálogos de amor*, de León Hebreo, pudiéramos decir que caben en esas estrofas, de profunda sabiduría mística.

De ahí el acierto genial del maestro Menéndez Pelayo, al decir de la poesía de San Juan de la Cruz, que no parece ya de este mundo, ni es posible medirla con criterios literarios.

“Por allí ha pasado el espíritu de Dios.” “No es lícito dudar que el Espíritu Santo guiaba y regía la pluma del escritor.”

“Juzgar esa poesía como una oda de Horacio o de Píndaro parece profanación irreverente.”

“Con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebotan algo de lo que sienten, y de la abundancia del espíritu vierten secretos y misterios, que con razones lo declaran”—dice el poeta de la mística—, “de las almas amorosas, donde el Espíritu del Señor mora y las hace entender, y las hace sentir, y las hace desear”.

Salterio, en griego, “hacer sonar las cuerdas de un instrumento musical”. *Salmo*, es canción acompañada de cítara o de arpa. Dante llama a David el “Cantor del Espíritu Santo”.

En el *Salterio* hallan los padres y doctores de la Iglesia toda la “teología abreviada”. Toda la filosofía mística abreviada, podemos añadir. Las verdades cristianas circulan por sus estrofas, con efusión de fe y de amor. La sede de la actividad intelectual en los *sal-*

mos es “el corazón”. Ningún otro libro, fuera del *Nuevo Testamento* y de las *Sapienciales*, encierra tanta “filosofía del corazón humano”.

David fué puesto por Dios “a fin de llenar de sabiduría nuestros corazones.” (*Eccli.* XLV, 31.) “La palabra de Dios es el vehículo por el cual la sabiduría transforma el corazón” (*Prov.* IV; 23 - *Eccli.* I; 18-XXX; 24 - LI; 28, etc.)

Ya sólo el *paralelismo* hebreo, en los *Salmos* es ritmo de pensamiento, es poesía. “Diríase que la *metáfora* es la forma natural del pensamiento, y que las ideas más abstractas no salen nunca sino incorporadas con las imágenes, para mejor consustanciarse con nuestra condición humana”—afirma bien el P. Ruperto M. de Manresa, del *Libro de los Salmos*, en hebreo.

¿Qué ejemplo de filosofía poética en la mística puede ponerse mejor que el *Salterio*?

San Juan de la Cruz, tratando de los “estados místicos”, de los Profetas en la Sagrada Escritura cita a David: *Fuí aniquilado y no supe* (*Salmo LXXXII*; 22-*Noche oscura*, II; 8).

Si a esto se añade las versiones, en castellano, que tenemos de nuestros mejores poetas hebraístas, no cabe ejemplo más selecto de filosofía mística.

Fray Luis de León habla de su versión de las canciones sagradas de la *Biblia*, en las cuales “procuré imitar la sencillez de su fuente, y un sabor de antigüedad que en sí tienen, lleno, a mi parecer, de dulzura y majestad”.

Tenía la convicción de que la más grande poesía del mundo se hallaba en los libros del Antiguo Testamen-

to, culminando en el *Cantar de los Cantares* y en los *Salmos*.

He aquí, como ejemplo de su versión, la estrofa primera del *Salmo 1* (*Beatus vir*).

“Es bienaventurado — varón el que en concilio^o malicioso — no anduvo descuidado — ni el paso perezoso — detuvo del camino peligroso.”

La misma estrofa, según versión del hebraísta Tomás González Carvajal, dice así:

“¡Oh varón venturoso — aquel que con los malos no se liga — ni en el escandaloso — camino de los vicios se fatiga — ni hablando se detiene — con impíos y mordaces chocarreros!”

Y la estrofa quinta:

“Así jamás al bueno — se le mengua su bien; que la ventura — lleva siempre de lleno — donde toca, su mano santa y pura. — No así de los impíos — no así, que por el viento arrebatados — cual polvo de baldíos.”

De Hermann, el alemán, que fué obispo de Astorga (1266), se conserva su versión de los 70 primeros *Salmos*. (En un manuscrito de El Escorial.)

He aquí la primera y quinta estrofa del *Salmo 1*:

“Oh qué bienaventurado es el varón — que no anduvo en el consejo de los malos — en la carrera de los pecadores non sono — y non sono en la moranza de los que fablan vanidades... — Como el árbol plantado sobre los ríos de las aguas... — No así los malos — como la paya menuda — que el viento echa de lera.”

Veamos algún ejemplo de la versión de los *Salmos penitenciales*, de Pedro Guillén de Segovia (siglo xv):

Del *Salmo VI*: “Señor, no me reprehendas — en tu

saña — ni con tu ira tamaña comprendas — ca si yo malvadas sendas — proseguí — Ave tu merced de mí — que nos enmiendas.”

Del *Salmo L*: “Señor, ave piedad — de concordia — por la tu misericordia — y caridad — de mí, que en ceguedad — he vivido — de tus obras retraído — a maldad — ca jamás no te negué — ni te niego — las maldades en que ciego me hallé — pues a ti sólo pequé — mi salvación a ti te pido el perdón — de cuanto erré...”

“La verdad, mi Dios querido — mucho amaste — De tu saber me mostraste — lo escondido...” — “Cría en mí, por tu medida — Corazón — muy limpio, sin división — ni horrura... — Sacrificio que te place — y agrada — es el ánima turbada — donde yace — si en las obras te complace — corrección — del humilde corazón — que satisface.”

Y del *Salmo CL*: “Y no quites la tu haz — de sobre mí — cuantos yerros cometí — tu desfaz... — Como humo se gastaron los mis días — Porque de tus santas vías — se redraron — Mis huesos que denegaron — tu morada — como la cosa quemada — se secaron...”

“Las mis obras no acates — tan baldías — que en el medio de mis días — me rebates.”

Del *CXLII*: “Mi alma está deseando — porque peca — así como tierra seca — está esperando — Pues mi vida va cesando — y se inclina — ¡Oyeme, Señor, aína — deliberando...”

Es una delicia, en esta lengua vernácula como en la que escribieron, en la suya, grandes místicos como

Rusbrock, oír las más sentidas expresiones de la filosofía poética religiosa.

Veamos, en temas más prosaicos, de hallar también vislumbres de poesía, pues no olvidemos que se trata siempre en la mística de “sabiduría”, de “ciencia sabrosa”.

4. RACIOCINIO. INTUICIÓN, PASCAL, LEIBNIZ, BERGSON

La filosofía no debe ser un análisis, que se reduzca a expresar una cosa en función de lo que no es ella. No debe colocarse fuera del objeto, sino en el interior del mismo, por “intuición” por “simpatía intelectual”, por coincidir con él en lo que tiene de “inexpresable”. En esto se acerca la filosofía de Bergson a la mística de San Juan de la Cruz, cuando dice éste: “Es ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia divina... con alguna manera de palabras se puedan bien explicar.”

Es la “duración cualitativa”, *sub specie durationis*, la que llevó a Bergson a la idea de Dios, con las palabras de San Pablo: *in eo vivimus et movemur, et sumus*.

La *cantidad* es objeto del raciocinio; la *cualidad*, lo es de la intuición.

Balmes—en *El criterio*, cap. XVI—hace una importante observación.

Santo Tomás afirma que el discurrir es señal de poco alcance del entendimiento; es una facultad que se nos ha concedido para suplir a nuestra debilidad; así es que los ángeles entienden, mas no discurren. Cuanto más elevada es una inteligencia, menos ideas tiene, por-

que encierra en pocas, lo que las más limitadas tienen distribuidas en muchas. Dios, inteligencia infinita, todo lo ve en una sola idea, única, simplicísima: su misma esencia.

La inteligencia humana, al cabo de los años, es “madurada” para una vida intelectual superior. Santo Tomás, al final de su vida, simplificaba más y más su inteligencia suprimiendo fórmulas complicadas, y acababa en una especie de contemplación.

Poco tiempo antes de morir, después de un “rpto” contemplativo, que experimentó durante la misa, le rogaba su amigo Reginaldo que volviese a su costumbre de escribir, de leer, de seguir las controversias del día. “No puedo escribir más. He visto cosas ante las cuales mis escritos son como paja”—le contestó el autor de la *Suma Teológica*.

Uno de los caracteres del genio es la *intuición*, decía ya Balme un siglo antes de Bergson. El ver sin esfuerzo.

Intuición (*beata visio*) es la contemplación de una verdad. *Intuens*, llamaban los latinos al que “contempla”, al que admira. Platón llamaba a los contemplativos “amigos de mirar”. Y observaba que vemos las cosas por medio de “conceptos” a través de nuestros ojos.

De “ideas”, que vienen a ser los “puntos de vista” de nuestra inteligencia.

La palabra “mística”, que entró en el lenguaje usual con el famoso Seudo-Areopagita, designa el conocimiento experimental de Dios escondido. Es lo que el mismo autor distingue con el nombre de “rayo de ti-

niebla". Es lo que más tarde se ha estudiado con el nombre de "intuición". Desde este punto de vista, en el aspecto de la razón natural, sin incluir la acción sobrenatural, ni tratar de explicarla, la filosofía mística, es filosofía de la "intuición".

Contemplación natural o filosófica es la intuición de una verdad. En la contemplación sobrenatural, o mística teología, hay también "intuición".

La autoridad de la Iglesia, por boca del Pontífice Benedicto XIV, nos ha dado esta bella definición de teología mística: "Es la sencilla intuición del entendimiento, con amor sabroso de las cosas divinas..., la cual procede de Dios..., que concurre a estos actos por medio de los dones del Espíritu Santo, de Entendimiento y Sabiduría."

Ricardo de San Víctor habla de un "raciocinio", que se verifica con trabajo, pero sin fruto. Y de la "contemplación" sin trabajo, pero con fruto. Y un término medio, la "meditación" con trabajo y con fruto, que trata de inquirir la verdad.

Este fruto obtenido con la "meditación", ¿no será una "intuición" también? Distinto es el "raciocinio", el trabajo de "discurrir", de caminar de unas cosas a otras, de "relacionar" unas ideas a otras. "Razón—leemos en un tratado de *Lógica*—es la facultad de relacionar entre sí los varios conocimientos que existen en la inteligencia."

Con "razón" afirma, pues, el místico Ricardo de San Víctor, que el "raciocinio" se verifica con trabajo, pero sin fruto.

"Dos cosas iguales a una tercera son iguales entre

si.” No negamos la importancia *dialéctica* que puede tener ese *axioma*, en el que se funda el *silogismo*, pero no aprendemos con ello ninguna verdad, que no existiera ya en nuestra inteligencia.

“Respecto a la lógica, sus silogismos y la mayoría de sus densas reglas sirven más para explicar a los demás las cosas que se saben, o incluso, como el arte de Lulio, para hablar sin juicio de las que se ignoran, que para aprenderlas”—dijo ya Descartes (*Discurso del Método*, 2.º parte).

Ya Fenelón y Bossuet trataron de la influencia que en la apologética católica habían ejercido los *Pensamientos*, de Pascal. Los “filósofos” profesionales no le perdonaban a Pascal su desdén hacia aquella “filosofía”. En las historias de filosofía no suele figurar Pascal, porque no encerró sus pensamientos en un “sistema”.

En cambio, Bergson lo considera como el origen de la corriente filosófica que se puede llamar “sentimental”, la de las “razones del corazón”, las del “espíritu de fineza”, opuesto al “espíritu de geometría”.

Es el filósofo de la “lógica del corazón”. Se complacía en afirmar que la Sagrada Escritura es la “ciencia del corazón”.

“Llenóles el corazón de discernimiento”, dice el libro del *Eclesiástico* (XVII; 6). “Si quieres ser enseñado, y si aplicares tu corazón serás sabio” (*Ibid.* VI; 33).

“No se entra en la verdad sino por la caridad”, es el pensamiento agustiniano, hecho suyo por Pascal. Es enseñanza de San Pablo a los de Tesalónica, donde les habla de la “caridad de la verdad” (2.º II; 10). *Charitatem veritatis*.

Pascal fué contagiado del jansenismo de su época, pero se liberó. Su genio no podía encerrarse en ninguna secta. Su conversión se realizó en 23 de noviembre de 1654. Nadie que lea, sin prejuicio, los *Pensamientos*, de Pascal, puede negarle el título de filósofo cristiano.

He aquí algunos de sus *Pensamientos* fundamentales, relacionados con la filosofía mística:

“Sin duda que no hay bien alguno sin el conocimiento de Dios, que a medida que uno se acerca a El es más dichoso, y que la última dicha es conocerle con certidumbre; y a medida que uno se aleja se es más desgraciado, y la última desgracia será la certidumbre contraria.”

“La más grande de las verdades cristianas es el amor de la verdad.”

La verdad, sin la caridad, no es válida.

“Se hace un ídolo de la verdad misma—dice Pascal—, porque la verdad fuera de la caridad no es Dios, es su imagen y un ídolo, que no es necesario ni amar, ni adorar.”

Es, podemos añadir, la distinción de la verdad “pagana” y la verdad “cristiana”; la verdad “laica” y la verdad “teísta”. En el diálogo más trascendental que ha habido en la Historia, entre Jesús de Nazaret, divino Maestro, y Poncio Pilatos, preguntó este pagano: *Quid est veritas?* Y sin esperar la respuesta salió segunda vez a los judíos. Y tenía delante a la misma Verdad: *Ego sum via, veritas, et vita*.

Pascal ha descubierto la “lógica del corazón”.

“Y sería tan inútil y ridículo—ha dicho—que la razón pida al corazón pruebas de sus primeros princi-

pios..., como que el corazón pidiese a la razón un sentimiento de las proposiciones que ella demuestra.”

La distinción entre “corazón” y “razón” en Pascal es análoga a la de los griegos entre *nous* y *dianoia*, entre el pensamiento puro (intuición) y el discursivo (raciocinio).

En los hebreos, el “corazón” era también órgano de conocimiento (*Eclesiástico*, XVII; 5). La palabra hebrea *leb*, como la griega *Kardia*, designan la parte más íntima del hombre, asiento de la vida espiritual. Que Dios ilumine “los ojos de vuestro corazón”, dice San Pablo (*Efesios*, I, 18).

La “cantidad”, la “medida”, entendía Leibniz, como Pascal, es objeto del discurso; la “cualidad”, el “orden”, lo es del corazón.

El *Discurso de Metafísica*, de Leibniz. “Es imposible acumular en tan breve espacio más cantidad de sustancia metafísica”—dice bien su inteligente traductor y comentador Julián Marías.

Es, en resumen, el pensamiento del siglo xvii. Ha sido Leibniz quien acuñó el fecundo e inquietante concepto de la *philosophia perennis*, afirma Julián Marías.—Posteriormente hemos leído que fué un agustino del siglo xv al xvi, Agustín Stenco, quien denominó con ese título, una síntesis filosófica. (*Obras de San Agustín*, T. II. Intr. B. A. C., 1946.)—. “El problema de Dios—dice Julián Marías—llena toda la metafísica del siglo xvii.”

Pues bien: relacionemos la metafísica de Leibniz con nuestra filosofía mística española.

Nos basta, para nuestro objeto, señalar lo dicho por Leibniz mismo en carta a André Morell (1696): “En cuanto a Santa Teresa, tenéis razón en estimar sus obras; un día encontré en ellas este hermoso pensamiento, que el alma debe concebir las cosas como si no hubiera más que Dios y ella: lo que incluso sugiere una reflexión filosófica estimable, que he empleado útilmente en una de mis hipótesis.”

“Una persona de espíritu muy elevado, y venerada por su santidad—dice en su *Discurso de Metafísica*—, acostumbraba a decir que el alma debe pensar a menudo como si no hubiera más que Dios y ella en el mundo. Y nada hace comprender con más fuerza la inmortalidad que esta independencia y esta extensión del alma, y que la pone absolutamente a cubierto de todas las cosas exteriores, puesto que ella sólo constituye todo su mundo, y se basta con Dios; y es tan imposible que perezca sin aniquilación, como es imposible que el mundo (de quien es una impresión viva, perpetua) se destruya él mismo; tampoco es posible que los cambios de esa masa extensa que se llama nuestro cuerpo afecten nada el alma, ni que la disipación de ese cuerpo destruya lo que es indivisible.”

Se nos dispense lo largo de la citación recompensado por la intensa y profunda reflexión que sugiere al gran filósofo el pensamiento de Santa Teresa.

¡Qué diferencia de ese *Discurso de Metafísica*, de Leibniz, a las lucubraciones del filósofo de nuestra época, Heidegger! ¿*Qué es metafísica?*, se titula uno de

sus trabajos. Y empieza así: “La pregunta hace concebir la esperanza de que se va a hablar de la metafísica. Renunciamos a ello.” Siguen páginas y páginas para “filosofar” acerca de la *nada* y afirmar que la *nada anonada*. Y que *el ser puro y la pura nada* son lo mismo, como enseñaba Hegel hace un siglo...—Renunciamos nosotros a seguir leyendo.

Acaba uno por no saber ni qué es metafísica ni qué es filosofar.

“Kierkegaard—dice Waehrens—es el representante de un nihilismo aún lleno de ilusiones; Nietzsche, el de un nihilismo consciente de sí, pero que se esfuerza por superarse; ¿no será Heidegger el heraldo de un nihilismo que se busca y quiere?”

Decía Chesterton, en su genial estudio sobre *Santo Tomás de Aquino*: “La mayor parte de las modernas filosofías no son sino dudas filosóficas, y acaba uno por no saber si existe o no la filosofía.”

Nos permitimos calificar esas dudas filosóficas de filosofías del “no sé qué”. Y es que cuando se prescinde de Dios, o aparece que “se ignora” su existencia, no creemos que se pueda saber si existe alguna cosa a punto fijo.

“Si no viéramos a Dios de algún modo, no veríamos cosa alguna”—afirma Malebranche.

Y antes que ningún otro filósofo, Platón en el *Tetates*): “El conocimiento de Dios es sabiduría y virtud; el desconocimiento de Dios, ignorancia y malicia.”

“En libros titulados *Teoría del conocimiento*—escribe Ortega y Gasset (*La Nación*, Buenos Aires, 1930)—, desde 1860 a 1920, jamás se planteaba en serio esta cuestión.”

Así es, en verdad, como hemos indicado antes, bajo otros aspectos, en lo que llamábamos filosofías del “no sé qué”, llenas de angustias, inquietudes y problemas.

En cambio, en la *Teoría del conocimiento* (1925), del filósofo católico alemán Juan Hessen, se estudia el *conocimiento* en su origen, su esencia, sus especies, y en su conclusión: *La fe y el saber*. “Hasta que llega (la conciencia del hombre), en el terreno religioso, a vivir por entero en lo divino, recibiendo de este modo certidumbres siempre renovadas, que le hacen triunfar con santa sonrisa de todas las angustias críticas del intelecto oprimido por los problemas.”

El autor hace constar en su prólogo que comparte con Nicolás Hartzmann su convicción de que “el último sentido del conocimiento filosófico, no es tanto resolver enigmas como descubrir portentos”.

Hacemos nuestras, en principio, sus ideas sobre la *intuición*. “Intuir” es conocer “viendo”. Platón es el primero que habla de una intuición espiritual. Las ideas son “intuídas” espiritualmente por la razón. Plotino habla de “la parte racional de nuestra alma, alimentada e iluminada continuamente desde arriba”. Desde el *Nus* cósmico o *Espíritu* del Universo. San Agustín sustituye el *Nus* pagano, por Dios personal del cristianismo. Plotino admite también una contemplación de lo divino, una intuición mística de Dios, que San Agustín adopta más esencialmente que Plotino.

El pensamiento de San Agustín, afirma bien Hessen, pasó a la mística de la Edad Media. La mística ve una fuente de verdad en la “intuición” subjetiva, *en ver, sentir, experimentar* lo espiritual. En el *cógito ergo sum*, de Descartes; en las “razones del corazón”, de Pascal; en la tesis, de Malebranche, que “vemos todas las cosas en Dios”, se halla reconocida la intuición como fuente de conocimiento.

En cambio, para Kant hay sólo conocimiento “discursivo-racional”.

Y en el neokantismo de la escuela de *Marburgo*, de Hermann Cohen, se niega también a la intuición como medio de conocimiento.

El “intuicionismo” expreso se encuentra en la filosofía contemporánea de Bergson, desde luego, como ya hemos expuesto. Y en Dilthey, después, como un modo de entrar en contacto de la realidad, de un modo emotivo y volitivo. Al lado del conocimiento “discursivo-racional” coloca el “intuitivo-irracional”.

“Como seres que sentimos y queremos—ésta es la conclusión de Hessen—, la intuición es para nosotros el verdadero órgano del conocimiento.”

En la esfera de la *metafísica* hay, además de intuiciones metafísicas, conocimiento “discursivo-racional”. En la esfera de la *estética* sólo hay una “intuición” estética.

En la esfera *religiosa*, es la “intuición” mística la que nos da la experiencia de lo divino. Admitir sólo un conocimiento “discursivo-racional” es confundir la *metafísica* con la *religión*.

5. Siglo XVI, edad de oro de la literatura mística en España.

El *Arte de servir a Dios*, de Alonso de Madrid (1521); el *Tercer abecedario*, de Osuna (1527); la *Suñida del Monte Sión*, de Bernardino de Laredo (1535); la *Paráfrasis del Andi Filia*, de Juan de Avila (1530). Fr. Luis de Granada traduce la *Imitación de Cristo* (1536). La primera versión castellana se había hecho en Zaragoza (1490), atribuyendo la obra a Gerson, unido con su tratado de *La imaginación del corazón*. La *Vita Christi*, de Ludolfo de Sajonia; el *Cartujano*, traducida por Ambrosio de Montesinos (1502). Las *Confesiones de San Agustín*, traducción de Sebastián Toscano (1554). Los *Novísimos*, *Los cuatro postrimeros trances*, de Dionisio de Ryckel el *Cartujo* (1548). Los *Diálogos de amor*, de León Hebreo, traducción española de Garcilaso Inca de la Vega (1590). Se conocen las obras de Rusbrock, traducidas por Surio en latín (1549), y las de Taulero (1548).

España, se puede decir, con Pierre Groult, “revivió” desde 1550 la teología mística, “ciencia intuitiva y experimental de Dios”.

El P. Chocarne, en su traducción de las obras de San Juan de la Cruz, dice que la escuela mística española es hija de la de Groenendael (Países Bajos). Le contesta bien el abate Cuyllits que es preciso no haber leído las obras de los grandes místicos españoles para sostener semejante tesis. Y creer que con Carlos V fué transportada a España, “no solamente la política de la casa de Borgoña y la pinturá de Van Dyck”, sino la mística también.

El *Rosetum*, de Mauburnus, canónigo regular del Monte de Santa Inés, “es la única obra del Norte conocida en España a principios del siglo xvi”, afirma Pierre Groult. Y añade que el *Rosetum* es una “Rosaleda muy espesa”, una enciclopedia de los autores septentrionales Rusbrock, Dionisio de Ryckel, etc.

Osuna estuvo en los Países Bajos (1535-36), pero ya aquella escuela estaba extinguida, y “no hay dependencia netamente acusada de Osuna”, respecto a los místicos de ese país, afirma Groult en su notable obra sobre los místicos de los Países Bajos y la literatura española del siglo xvi.

El maestro Eckart (1260-1327), dominico, de la escuela alemana, que enseñó en Estrasburgo, es “panteísta místico”. En 1329, Juan XXII condenó 28 de sus proposiciones. A pesar de su buena fe y protestar de sumisión a la Iglesia, es incontestable que había franqueado los límites de la ortodoxia. Tauler (1290-1361), dominico alemán también, evitó el panteísmo afirmando que en la unión del alma con Dios la creatura “siempre permanece creatura”. De este autor hicieron citaciones repetidas nuestros místicos del siglo xvi.

Del maestro Echart apenas se conoce de su doctrina más que las proposiciones condenadas. Y por ellas es ponderado como filósofo místico por los autores no católicos.

Rusbrock (1293-1381), en su retiro de *Groencendael* (Valle Verde), es el más genial de la mística holandesa. De su mismo espíritu y escuela es Tomás de Kemper o *Kempis* (1380-1471), autor de la famosa *Imitación de Cristo*.

Conocemos la versión libre francesa, *Rusbrock el Admirable*, hecha por el selecto espíritu, místico también, de Ernesto Hello (1869), de la traducción latina de Surio (1609).

Rusbrock había escrito en la lengua vernácula del país de Flandes.

Nada mejor, para ejemplar de mística católica, de autor septentrional, y comparar lo oscuro de su lenguaje con la claridad de nuestros tres grandes autores castellanos del siglo xvi.

“Es doctrina de Rusbrock, y bien dificultosa, y que no me ha costado poco trabajo el reducirla a términos algo más claros que los suyos”, dice Fr. Juan de los Angeles en una ocasión. De Rusbrock escribió Dionisio el Cartujo: “Era un hombre ignorante que no sabía latín. Pero la ciencia sobrenatural le fué dada en herencia.” “No tuvo otro maestro que el Espíritu Santo.” Y lo compara al Seudo-Areopagita.

Tauler, que visitó a Rusbrock en su retiro de Valle Verde, puede considerarse como discípulo suyo. Tauler hizo su plena conversión a los cincuenta años de edad. Rusbrock era un contemplativo desde su infancia hasta el fin de su vida, a los ochenta y ocho años. Así lo afirma su “Biografía”, escrita por “Un cartujó”.

Digamos, en pocas palabras, lo que entendemos, después de leídas las opiniones más competentes, acerca de la influencia de los autores místicos septentrionales, en nuestra mística española del siglo xvi, en sus tres representantes principales.

De Santa Teresa creemos sinceramente no hay nada que decir. Se conocen claramente sus lecturas. No cita

autor determinado ninguno. Sólo dice los títulos de las obras: un *Arte de servir a Dios*, una *Subida del Monte*, un *Cartujano*, un *Tercer abecedario*. Si hay alguna influencia indirecta, por lo que Osuna o Laredo citen o comenten de los místicos del Norte, será lo que conozca Santa Teresa.

Su obra es personalísima y esencialmente española, castellana, en fondo y forma, como ampliaremos más adelante.

De la *Subida del Monte*, dice (*Vida*, XXIII; 12) que halló en ese libro las señales que ella tenía en la oración, “en lo que toca a la unión del alma con Dios”.

No creemos que necesitase saber lo que opinara en ese tema la mística de Rusbrock ni de Tauler.

Del *Tercer abecedario*, dice (*Vida*, IV; 7) “que trata de enseñar la oración de recogimiento”. Y en otro lugar (*Moradas cuartas*, III; 2):

“Dicen que el alma se entra dentro de sí, y otras veces que sube sobre sí.” Lo leería también en el *Tercer abecedario* (*Tratado IX*; cap. 7). Pero veamos cómo lo comenta: “Por este lenguaje no sabré yo aclarar nada, que esto tengo malo, que por el que yo lo sé decir pienso que me habéis de entender, y quizá será sola para mí.”

De la doctrina del “centro del alma”, no creamos que tuviera nada que aprender, ni directa ni indirectamente, de la mística alemana ni holandesa.

Dice así (*Moradas quintas*, I; 12), comentando del *Cantar de los Cantares* (II; 4): *Metiόμε el rey en la bodega del vino*: “Su Majestad nos ha de meter y entrar El en el centro de nuestra alma..., no quiere que

tengamos en ésta más parte de voluntad, que del todo se le ha rendido, ni que se le abra la puerta de las potencias y sentidos...; sino entrar en el centro del alma sin ninguna. como entró a sus discípulos cuando dijo *Pax vobis*... Su Majestad quiere que le goce el alma en su mismo centro aun más que aquí mucho en la postrera morada."

¿Necesitaba la gran mística, que escribió soberanamente inspirada, del *Castillo interior*, que el maestro Eckart "inventara" lo del "fondo" del alma? Diez siglos antes que el místico alemán escribió Plotino, en sus *Enneadas*, del *fondo y centro* del alma.

Y Marco Aurelio lo llamaba *mente*. Y San Agustín, *sumo*.

"Si es cierto que esa idea del centro del alma viene de la escuela alemana, por ella sola pueden ser considerados San Juan de la Cruz y Santa Teresa como discípulos de aquellos grandes maestros." Así dice el P. Crisógono, en su obra sobre San Juan de la Cruz (T. I, pág. 445).

No creemos, como hemos indicado antes, que la idea del centro del alma venga de la escuela alemana.

De San Juan de la Cruz, cree el P. Crisógono que tomó de Rusbrock la doctrina de los *toques espirituales*, la de *advertencia sencilla y amorosa*, la de *quietud*, así como una idea de la *noche oscura*, causada por exceso de luz divina, declarada en Rusbrock por el ejemplo del murciélago, y en San Juan de la Cruz por el de la lechuza. Pero en la *Subida del Monte* (2.^o, VIII; 6) pone el ejemplo del murciélago tomado de Aristóteles.

También indica que el número siete, aplicado a los grados de amor que hace San Juan de la Cruz, parece tomado del título de Rusbrock: *De septem amoris gradibus*. Pero añade, bien, el P. Crisógono, de las reminiscencias indicadas, “apenas tomó el santo otra cosa que la terminología del místico alemán, dando a sus palabras un sentido inmensamente superior” (*Ob. cit.*, página 49). Esa es nuestra convicción.

De Tauler, cree el P. Crisógono tomó San Juan de la Cruz la doctrina del “fondo del alma”, y que “parece es original del maestro Eckart”—ya hemos dicho antes nuestra opinión sobre esta doctrina—, y el término “abisal”. Y la doctrina de la fe “desnuda y sencilla”, y las tres *cantelas*, de San Juan de la Cruz, que parecen tomadas de las tres *Instituciones*, de Tauler.

Pero, aun admitiendo estas analogías, siempre quedará esta desemejanza: y es que nuestro gran místico castellano nos habla en su lenguaje, en poesía “angélica, celestial y divina”, o en prosa, atormentada y difusa, pero inteligible, no nebulosa e inextricable como la del septentrión.

“Hasta aquí es doctrina de Rusbrock, y bien dificultosa, y que no me ha costado poco trabajo el reducirla a términos más claros que los suyos”, hemos citado ya a Fr. Juan de los Angeles, comentando un texto del místico neerlandés.

Y es Fr. Juan de los Angeles quien más influencia recibió de Rusbrock, de Tauler y de Enrique Harpion, principalmente.

No hemos de repetir aquí lo que hemos expuesto

en otros opúsculos, acerca de la ideología y la semejanza intelectual del gran autor de mística y de su admirable erudición sagrada y profana.

Como muestra, a nuestro parecer, interesante de las fuentes bibliográficas de Fr. Juan de los Angeles, hemos anotado, página por página, en sus *Obras Completas* (*Nueva Biblioteca de Autores Españoles*), el número de veces que cita a los principales autores neerlandeses y alemanes: Enrique de Palma, tres veces; Enrique Harpio, trece; Rusbrock, siete; Tauler, ocho; y a autores de otras escuelas: Gerson, veinte veces; Ludovico Blosio, cuatro; Dionisio de Rickel, una; Boecio, veinte; Osuna, una; León Hebreo, dos; Bernardino de Laredo, dos, e infinidad de veces al Areopagita, San Agustín, San Buenaventura, San Bernardo, los Victorinos, y gran copia de autores sagrados y profanos, de todas las épocas.

El trabajo definitivo, documentado de las relaciones entre la escuela mística alemana con nuestros místicos del Siglo de Oro, se ha hecho recientemente por el P. Sanchis Alventosa, O. F. M. (*Ob. cit.* en nuestra bibliografía).

Afirma, entre sus conclusiones, que las doctrinas de esos autores, que pasan a los místicos españoles, “pueden reducirse a la teoría de los tres hombres, y todos aquellos puntos doctrinales que con la misma se relacionan”. Y que “la ideología germana no transforma el pensamiento español”, sino que, acaso, suceda todo lo contrario: “que el sol del Mediodía no transforme en colores crudos lo que, en conjunto, no es quizá sino

un matiz”, como afirma Groult, y lo suscribe el P. San-
chis Alventosa, y nosotros también.

Nos permitimos indicar nuestra opinión. Respecto a la “teoría de los tres hombres”—de las tres vidas del hombre querrá decir—, no toda ella habrá pasado a nuestros místicos, de la escuela alemana, pues en esa teoría, a nuestro parecer, está contenida toda la *Teología mística*, como puede entenderse estudiando la obra magistral de Fr. Miguel de la Fuente (ya citada).

6. TEOLOGÍA MÍSTICA

“Ciencia de Dios”, obtenida no por discursos de la razón, sino por las luces de la gracia. Así lo entendían los Padres de la Iglesia griega, San Clemente de Nisa, San Efrén. San Diadoco, obispo de Epiro (siglo v), habla del “don de teología”, don de contemplación. San Juan de la Cruz, doctor de la Iglesia, afirma (*Noche del Espíritu*, V; 1): “Esta noche oscura es una influencia de Dios en el alma..., que llaman los contemplativos *contemplación infusa* o *mística teología*, en que de secreto enseña Dios al alma, y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada, ni entender cómo es esta contemplación infusa” (*Noche del Espíritu*, V; 1).

El acto contemplativo, según Santo Tomás, corresponde al “don de sabiduría”.

La teología “especulativa” procede por raciocinio; la mística, por amor. Esta es la sabiduría “irrazonable”, del Seudo-Areopagita, pero que “sobrepasa a la razón”.

“El amor ha venido a ser ciencia”, dijo genialmente San Gregorio Magno.

La psicología teológica o sobrenatural “no cae bajo experiencia científica”, sino sólo bajo experiencia “mística”, dice el teólogo contemporáneo P. Santiago Ramírez, O. P.

“La oración y la teología mística no son sino una sola y misma cosa”, llegó a afirmar San Francisco de Sales (*Amor de Dios*, IV; 1).

El Seudo-Areopagita habla del *excessus mentis*. Salir de sí mismo para unirse a Dios. Por el espíritu, cesando de mirarse a sí mismo y de apegarse a las operaciones del entendimiento, que no dan de Dios más que un conocimiento incompleto. Y por el corazón, cesando de amarse con amor egoísta, olvidándose de sí mismo.

San Máximo (mártir del siglo VII) habla de la *apatheia*, que es la purificación del espíritu. Dice que el *teorétikos* (contemplativo) es superior al *práktikos* (hombre de acción). Y que el alma, cuando se entrega a sus pensamientos, que son inferiores al sujeto pensante, desciende de sí misma; y se eleva, cuando se va a las cosas superiores, se recoge, se da a la contemplación.

En la filosofía neoplatónica de Plotino se lee: “Es necesario que el órgano de la visión se haga semejante al objeto que quiere contemplar...; y todo hombre debe comenzar por hacerse hermoso y divino a fin de ver la belleza y la divinidad.”

Para contemplar a Dios por el espíritu es preciso que el corazón sea puro (Orígenes).

El Evangelio de San Juan (III; 2) dice: "Nosotros le seremos semejantes (a Dios), porque le veremos tal cual es."

"Bienaventurados los de corazón puro, porque ellos verán a Dios", enseñó el Divino Maestro en el "Sermón de la Montaña".

Quisiéramos, en todas estas consideraciones, dilucidar el diferente carácter de lo que verdaderamente pertenece a la "teología" mística; y de lo que no es otra cosa que "filosofía" mística, a la cual nos queremos referir solamente en el presente ensayo.

7. ORIENTACIÓN ANTIESPECULATIVISTA

Excelentes tratados conocemos de auténtica *teología mística* (que reseñamos en nuestra bibliografía) empezando por el magistral tratado de Fr. Miguel de los Angeles (siglo xvii), *Libro de las tres vidas del hombre*, que calificó Menéndez Pelayo del "mejor tratado de psicología mística que tenemos en castellano". Y que es, en realidad, uno de los mejores que conocemos de *Teología mística*.

Conocemos los modernos: *La vida de unión con Dios*, de Sandreau; *Dios en nosotros*, del P. Plus, S. J.; *La misión del Espíritu Santo en las almas*, del Cardenal

Manning; *La habitación del Espíritu Santo en las almas justas*, del P. Froget, O. P.; *La vista sobrenatural*, de Bellamy; *La divinización del cristiano*, de Ramière; *Nuestra vida sobrenatural*, de Smedt. Y, sobre todo, la monumental obra española del P. Arinterro, *Evolución mística*, texto de 630 páginas, pleno de citas de autores, verdadero arsenal de doctrina, propio para una selección y una depuración concisa de estilo, que lo presentase en forma de más fácil lectura continuada.

Sin que echemos de menos el “sistematizar” esa misteriosa (mística) doctrina, que, como acertadamente afirma el P. Arinterro, sería como “desfigurarla de propósito” vaciándole el indefinible sentido; y dar, en vez de la inefable verdad, “mezquinas apreciaciones humanas”, y de ahí el escaso interés que suscita lo sobrenatural “cuando es presentado en frías y abstractas fórmulas”.

“Mezquinas apreciaciones humanas.”

Esto nos recuerda aquella profecía de Isaías (XXIX; 13), que el Divino Maestro aplicaba a los escribas y fariseos (*San Mateo*, XV; 7): “En vano me rinden culto enseñando doctrinas que son preceptos de hombres.”

Más vale ponderar los tesoros de vida y de ciencia divina con las “atrevidas e inspiradas frases de las divinas Escrituras y de los grandes santos, que sentían estas cosas muy a lo vivo, que no sistematizarlos con exageración, queriendo encajarlos por fuerza en los reducidos moldes de nuestro pensamiento”, afirma el P. Arinterro (*Ob. cit.*, 4.^a edic., pág. 9).

Y en otro lugar (pág. 455): “Para las almas llenas

del Espíritu Santo, los dogmas son, más que verdades abstractas, portentosas *realidades vividas y sentidas*.”

Y habla (pág. 520) de *teólogos especulativistas* faltos de experiencia, de devoción y de sentido cristiano que propenden a querer encerrar todas las operaciones sobrenaturales, “en los estrechos moldes de la psicología peripatética” (y aun formularlos *adecuadamente* con un silogismo).

Representa la obra del P. Arinterro, en la restauración de nuestra mística tradicional del siglo XVI, la buena orientación filosófica, antisistemática.

“La filosofía no debe ser sistematizada”, afirma Bergson, en su última obra. Un cuarto de siglo antes, Bonilla San Martín, en su *Historia de la Filosofía Española*, consignaba esta enseñanza: “El “sistema” es un artificio, un andamiaje. Si el “sistema” sigue en pie, al exponer la doctrina, es que aún no ha logrado su objeto, es que no se ha edificado la obra.”

Y Menéndez Pelayo (en su *Historia de las ideas estéticas*, T. II; cap. VII), después de recoger la idea de “mística teología”, que expone San Juan de la Cruz en su *Noche oscura del alma*, dice: “Y esto es lo que propiamente se llama teología mística: todo lo demás son accesorios, y, a lo sumo, escalas y andamios.”

Quedan bien deslindados los campos. Contemplación, don de sabiduría. *Sápida scientia*. Conocimiento amoroso experimental de Dios. Vida sobrenatural. *Teología mística*.

Y, por otro lado, entendiendo, como el filósofo Bergson, por *misticismo* una cierta llamada a la vida interior y profunda, *filosofía mística* hemos de poder se-

ñalar, no sólo en las intuiciones de las almas místicas, que han vivido la vida sobrenatural, sino en las inspiraciones naturales de los pensadores, de alma naturalmente cristiana, que han sabido regirse y gobernarse por la razón.

Pues Dios es amigo de que “por razón natural sea el hombre regido y gobernado” (*Subida del Monte Carmelo*, T. II, cap. XXII).



II

MISTICA EN LOS FILOSOFOS

I. SÉNECA, PRIMER FILÓSOFO DE ESPAÑA.

Lucio Anneo Séneca, primer pensador español, de influencia europea y universal.

En el mundo romano, el pueblo conquistado ejerció un imperio espiritual por el pensamiento español de Séneca y su escuela.

Genio filosófico hispánico. Espiritu realista, buen sentido. Séneca preludia nuestra filosofía ortodoxa, dijo bien Menéndez Pelayo.

Senequistas españoles fueron Gracián, Quevedo, Saavedra Fajardo. Y su influencia europea alcanza a Dante, a Goethe, al mismo Erasmo, a Petrarca, a Schiller.

Santa Teresa es nuestra Séneca de la filosofía mística; y San Juan de la Cruz es el "Senequita" (como así lo llamaba) de Santa Teresa.

Hoy, después de veinte siglos de las *Sentencias*, de Séneca, se publican constantemente en las bibliotecas de educación de Inglaterra, de Francia y Alemania, al lado de las de Marco Aurelio y Epicteto.

Comentemos algunas de las más salientes y más típicas.

“Mejor apruebas lo bueno que no lo sigues” (*Ep.*, XXI). Esto es análogo a lo de San Pablo: “No hago el bien que quiero, sino hago el mal que no quiero” (*Rom.*, VIII; 19). Y al conocido verso del poeta latino, “Video meliora, proboque, deteriora sequor” (Ovidio).

Las comunicaciones de Séneca con San Pablo son verosímiles, aunque no parecen comprobadas históricamente. El año 62 llegaba San Pablo a Roma. Séneca murió el 65.

Walter Burley (siglo XIV) publicó una obra sobre la “Vida y costumbres de los antiguos filósofos”, y consigna el hecho de haber oído Séneca las predicaciones de San Pablo en Roma.

Un hermano de Séneca, Novato, que después adoptó el nombre de *Galión*, fué procónsul de Acaya. Y ante su tribunal fué acusado San Pablo por los judíos (*Hechos*, cap. XVII).

Galión dispensó a San Pablo de defenderse y expulsó del tribunal a los judíos, diciéndoles: “Son cosas de vuestra ley, allá os las hayáis.”

Sócrates dijo a uno: “¿A qué te asombra el que de nada te sirven los viajes, si te llevas a ti mismo...? Contigo huyes” (*Ep.*, XXVIII).

Es notable cómo hace suyo, Séneca, el pensamiento de Sócrates, admirablemente elegido y expresado, del hombre que no puede huir de sí mismo. Y que no tiene vida interior.

“¿Qué es lo más alto en las cosas humanas...? Sufrir con ánimo alegre la contrariedad; llevar cuanto sucede como si lo hubiese querido, y deberías quererlo si supieses que todo se hace por voluntad divina... No admitir en el alma malos propósitos; alzar al cielo las manos limpias...”

Pensamiento análogo, que hizo suyo más tarde Epicteto, de que lo más subido y perfecto del hombre era “llevar todo lo que le sucediese como si por voluntad propia le sucediera”. Veinte siglos antes que en los filósofos, paganos, se hallaba esa verdad en la Sagrada Escritura: “Pon tus delicias en el Señor, y llenará los deseos de tu corazón” (*Salmo XXXVI*; 4).

Que no es otra cosa sino el renunciamiento de la voluntad humana para hacer nuestra la voluntad de Dios.

“Déjalo todo y lo hallarás todo”, es la máxima predilecta del autor de la *Imitación de Cristo*.

Y la moderna “psicología” ha llegado a formular esta verdad en forma paradójica: “La voluntad se crea negándola.”—Véase nuestro opúsculo: *La Voluntad* (1925)—.

“Procura no hacer nada de mala gana; todo es necesidad para el que lo repugna; nada es necesidad para el que lo hace queriendo” (*Ep.*, LXI).

Esta es la idea formulada en nuestro aforismo español: “Hacer de la necesidad virtud.”

Así, Santa Teresa, que no tiene poco de senequista, dice, al explicar la petición del “Padrenuestro”: “Hágase tu voluntad.” “Ello se ha de cumplir, queramos o no...; creedme, tomad mi parecer y haced de la necesidad virtud” (*Camino de Perfección*, XXXII; 4).

“Dejarás de temer si dejas de esperar. Ambas cosas son de quien está solícito en expectación de lo futuro... La memoria reproduce al temor, y la previsión lo anticipa. Nadie es miserable sólo con lo presente” (*Ep.*, V)

El concepto de esta sentencia lo vemos expuesto cinco siglos más tarde por Boecio, en su conocido texto “Tu quoque si vis lumine, claro, cernere verum...” Que utilizó San Juan de la Cruz (*Subida del Monte...*, II; 21), acerca de la conveniencia de tener el ánimo libre de las pasiones del alma para conocer las verdades. “Si quieres con claridad natural conocer las verdades, echa de ti el gozo y el temor, y la esperanza y el dolor.”

“Dios, rector y guardián del Universo, dueño y artífice de la máquina del mundo. Muchos nombres le

convienen. ¿Quieres llamarle “Destino”? No yerras, pues de El, causa de causas, penden todos. ¿Quieres llamarle “Providencia”? Dices bien, pues todo nace de El. ¿Quieres llamarle “Voluntad”? Haces bien, pues por la suya se hace todo” (*Nat. Quaest.*).

“Grande debió ser el elemento español en Séneca cuando a éste siguieron o imitaron nuestros moralistas de todos los tiempos—dice Menéndez Pelayo (*La ciencia española*)—, y cuando aun hoy es en España su nombre el más popular de los nombres de filósofos, y una especie de sinónimo de la sabiduría...”

Séneca llama *exangües* a los libros de los filósofos, porque instruyendo, disputando, cavilando, no encienden ni enfervorizan el alma.

He ahí, en síntesis y quintaesencia, la doctrina del filósofo español Séneca.

Presenta, como se ve, profundas analogías con el cristianismo.

¡Lástima que el filósofo se apartara del optimismo cristiano con su errónea teoría del “suicidio”, pesimista, como remedio de los males terrenos!



Trata Séneca de dos partes que se distinguen en la Filosofía, la que se refiere a los hombres y la que se refiere a Dios. Una enseña lo que hay que hacer en la tierra; otra, lo que se hace en el cielo. “Aprendo —añade—cuál es la materia del Universo, quién es su autor y guardián, qué es Dios.” “Si no se me admite esto, ¿de qué me vale haber nacido?”

¿No parece esta interrogación de Séneca algo análogo a lo de Pascal y Bergson, si no se responde a lo que aspiramos saber, “la filosofía no vale una hora de fatiga”?

“Obedecer a Dios es libertad”—dice, profundamente, Séneca (*De Vita Beata*).

Ya veremos más adelante este pensamiento, expuesto en frase genial, por nuestra Santa Teresa de Jesús.

“Lo más perfecto que hay en el hombre está fuera del alcance de toda potencia humana.”

Y añade: “He ahí el firmamento.” No hay nada más grande, ni más hermoso. “Y el alma que lo contempla y admira.” ¿No se relaciona esto también con el *numen interior*, de que habla un siglo después, el filósofo Marco Aurelio?

“Sea artífice de su vida”—dice Séneca del varón justo que no se deja vencer de las cosas externas.

“Sea artífice de su ventura”—dice Cervantes en el *Quijote*.

Tiene Séneca una bella idea de estética cristiana, podemos decir. Habla de “los campos que, estando arados para las mieses, dan también algunas flores.” “Aunque éstas deleitan la vista, no se puso para ellas el trabajo.” “De la misma manera, el deleite—comenta—no es paga ni causa de la virtud, “que es la paga de sí mismo”. Sino que se nos da “por añadidura”. He ahí

el concepto estético de una aparición de amapolas, en un campo de mieses.

“Buscad el Reino de Dios y su justicia, y lo demás se os dará por añadidura”—dice Jesús, divino Maestro, en su Evangelio.

De Epicteto, contemporáneo de Séneca, tenemos “máximas”, análogas a las *Sentencias*.

“No son las cosas las que atormentan a los hombres, sino las opiniones que tenemos de ellas” (Epicteto). “Más pena nos da la opinión que tenemos del trabajo, que el trabajo mismo” (Séneca).

“Acuérdate que no te ofende el que injuria, ni el que te golpea, sino la opinión que has concebido...” (Epicteto). “Es cosa cierta que no puede llegar la injuria al sabio..., pues toda injuria es disminución del sujeto en quien recae... en alguna de las cosas que están fuera de nosotros. Pero el sabio no puede perder cosa alguna, porque las tiene todas depositadas en sí mismo, sin haber entregado ninguna a la fortuna...; y contentándose con la virtud, que no necesita de las cosas fortuitas” (Séneca: *De la constancia del sabio*). Y en otro lugar: “El que porfía, de igual a igual, aunque venza, se hizo igual.”

Pues sufriendo a otro, no sintiendo la injuria, se le quita el fruto, y el deleite de injuriar.

En Séneca están ya apuntados los caracteres fundamentales del genio filosófico nacional. Espiritu realista; bien sentido.

Séneca, pagano, pero a quien San Jerónimo le llama "noster".

Su nombre es el más popular de los nombres de filósofos en España. "El pueblo español—afirma Karl Vossler (revista *Verdad y Vida*, 1943) reconoció bien pronto, en Séneca, un parentesco espiritual con su propia idiosincrasia." Sus doctrinas y su estilo tienen esencial conformidad con el sentido práctico de nuestra raza, frente a los períodos de la prosa oratoria latina, de cuya pobreza para expresar ideas abstractas se lamentaba ya nuestro filósofo español.

Séneca es un verdadera filósofo, aunque no diga nada de metafísica, aunque no sea un pensador sistemático. Así lo demuestra Bonilla San Martín, siguiendo las huéllas de su maestro, Menéndez Pelayo. Y con relación a la mística, la nota realista se mantiene en España, frente al idealismo panteísta que caracteriza a toda la filosofía heterodoxa de importación en nuestro país.

Reminiscencias de la filosofía del buen sentido en Santa Teresa nos recuerdan a Séneca; y la índole ibérica de su pensar, independiente, sereno, en nuestra autora mística castellana, nos parecen senequistas también.

"Hay cosas que para saberlas no basta el haberlas aprendido." Este aforismo, rebosante de simpatía intelectual, que deberían tenerlo presente todos los que estudian, para no envanecerse de sus saberes, podríamos

atribuírselo con acierto a Santa Teresa, si no lo hubiéramos visto ya en los “Proverbios” o *Sentencias*, de Séneca.

“Proverbios” que leería Santa Teresa en la buena librería de su padre, donde se hallaban con los libros de Boecio y de Virgilio.

Citemos como primera muestra de *Proverbios morales* en nuestra lengua romance la poesía gnómica del rabí *Don Sem Tob*, de Carrión (siglo XIV).

Poesía inspirada en los libros sapienciales. De “Libro profundamente semítico, nacido en tierra de Campos” lo califica Menéndez Pelayo.

De la supremacía del espíritu sobre la materia, dice así: “Por aquesto fallesce — el placer corporal. — Y lo que siempre cresce — es lo espiritual.”

“La lectura de Séneca—dice Menéndez Pelayo (*Historia de las ideas estéticas*, T. I, cap. I)—produce el efecto general de vigorizar, templar y levantar el ánimo más que la de ningún otro autor antiguo...”

“Y por eso Séneca... ha ejercido una influencia tan profunda, con sentencias y moralidades sueltas, y ha sido uno de los principales educadores del mundo moderno, y especialmente de la raza española.”

Así hemos entendido el “senequismo español”.

2. RAIMUNDO SABUNDE, EL FILÓSOFO ESPAÑOL DEL SIGLO XV

“Una sola página de un escritor nos pinta más al vivo su espíritu y su época que cuanto podrían decirnos los más minuciosos historiadores.” Esta certera frase

de Balmes, en su excelente obra *El criterio* (cap. XX), nos ha guiado en el método que hemos seguido al escribir nuestro presente ensayo.

Hállanse a cada paso—añade Balmes—descripciones de escuela, del carácter y pensamiento de una época... “Pero si se desea saber algo más que cuatro generalidades, es preciso leer los autores.”

Sabunde es el filósofo que dió método y forma escolástica a la metafísica del amor, difundida en símbolos y alegorías, en teodicea popular, en poética teosofía del iluminado Raimundo Lulio.

Raimundo Sabunde, discípulo de esa escuela luliana, escribe su *Teología Natural*, o *Libro de las Criaturas*, en latín. Traducido al francés por Montaigne (1581), fué difundida en Europa. El mismo Montaigne hizo una *Apología* de la obra de Sabunde, en el más extenso de sus *Ensayos*.

He aquí una síntesis de los fundamentales pensamientos de Sabunde, que constituyen una filosofía mística del amor:

— Si el hombre quiere conocerse a sí mismo, es preciso que *entre en sí, y venga a sí, y habite dentro de sí*. Y para ello fué ordenada la diversidad de todas las criaturas, como camino para ascender al conocimiento de sí mismo. De ahí, sin duda, el título de su obra *Libro de las Criaturas*.

— El amor es el primero de todos los dones. Los otros dones de Dios no son sino semillas de amor.

— El hombre, entre todas las criaturas, es imagen de Dios viva. Por eso, después de Dios debe ser objeto de amor el hombre, criatura de Dios.

— Como nada tenemos que sea verdaderamente nuestro y que esté en nuestro poder, si no es el amor, resulta que todo nuestro bien es el amor bueno, que es la virtud, y todo nuestro mal, el amor malo, que es el vicio. Y quien tiene ciencia de amor tiene ciencia de todo el bien del hombre, y quien ignora la naturaleza del amor ignora todo el bien del hombre. (Aquí se sobreentiende la importancia de la mística, “sabiduría de amor”.)

— Tiene el amor fuerza de convertir, convierte al amante en lo que ama. El amante se hace una cosa con el amado, por virtud del amor. Puesto que el amor lleva tras sí la voluntad, que tiene el señorío en el hombre.

— La voluntad que ama la tierra, terrena es, y terreno su amor. Si ama Dios se hace divina, y divino su amor.

— El hombre puede, por el amor, convertirse en cosa más noble, o en cosa más vil.

— Sólo Dios será, pues, digno de nuestro amor.

— Como el amor convierte nuestra voluntad en la cosa amada, convierte al hombre en Dios. Como la criatura es en sí misma vanidad, el hombre que la ama se convierte en vanidad.

— El amor de Dios es iluminante; el amor propio es oscuridad. El primero produce amor y concordia entre los hombres; el segundo, división y discordia.

— El amor propio, en todas las cosas que ame, no se amará más que a sí mismo.

— Del mayor conocimiento nace mayor amor. Si Dios quiere que le amemos sobre todas las cosas, también quiere que le conozcamos.

— El alma del hombre ama a su cuerpo, y es parte de su perfección el recobrarle y permanecer unida a él, según el estado de su misma alma, impasible, inmortal, espiritual, útil, ágil, claro, resplandeciente. (Es el original argumento de Sabunde, que hace de su doctrina del amor, en pro de la resurrección de la carne.)

— El gozo que nace del amor propio es sofístico y deceptivo, y lleva siempre oculta cierta manera de tristeza.

Tal es la doctrina de los dos amores de Sabunde. “Filosofía de la voluntad”—dice bien Menéndez Pelayo—. Obra del mayor filósofo español del siglo xv y de capital interés para la historia de nuestra mística. Está entre dos épocas, la de la Edad Media, del siglo xiv, de Rusbrock y de Tauler; y la del Renacimiento, del xvi, de Santa Teresa, San Juan de la Cruz y Fr. Juan de los Angeles.

Es “ontologista”, como Lulio, y como San Anselmo para probar la existencia de Dios; y por otro lado, discípulo de San Agustín, preludia a Pascal en la doctrina del amor y del conocimiento de la verdad, que es Dios.

Raimundo Sabunde, tres siglos antes de Kant, decía: “Quiero con libre albedrío; luego Dios existe.” Que es el fundamento del orden moral en la *Crítica de la razón práctica*.

Además, Sabunde parece que previó, un siglo antes de San Juan de la Cruz, el valor del pensamiento. “Necesario es—afirmaba—que Dios sea eterno, infinito, porque de lo contrario sería menos que nuestro pensamiento.”

Dos siglos antes que Pascal, el filósofo español Sabunde pensaba que el hombre difiere de todos los otros seres “no por *tener*, sino por *conocer* que tiene.”

Fray Juan de los Angeles, en el prólogo de su obra *Triunfos del amor de Dios*, hace suyos pensamientos anteriores de Sabunde.

“Todo el bien y tesoro del hombre y su riqueza es el amor, si es bueno, y su perdición y miseria, si es malo.” “La virtud no es más que el amor bueno, y el vicio un amor malo.” “Quien tiene ciencia de amor la tiene de todo el bien y mal del hombre...; quien esto ignora, dése por ignorante de todo género de bien o mal que toque al hombre.”

Y en su *Lucha espiritual* (caps. II y III) toma mucho de Sabunde: “Si ama tierra, terreno es; si ama cielo, celestial.”

Y al declarar cómo se compone cierto matrimonio entre nuestra voluntad y la cosa amada, copia un ejemplo de Sabunde, que supone un rústico, con seis hijas, Fr. Juan de los Angeles las reduce a tres: Que la primera la casa con un rústico, la segunda con un rey y la tercera con un emperador. Y del matrimonio vienen a ser las unas más nobles que las otras, según la distinta condición de sus esposos.

Fray Juan de los Angeles no cita a Sabunde, pero sí su obra *Theologia naturalis* (en la *Conquista del Reino de Dios*, diálogo IX), cuando trata de que por

la razón de que el hombre debe amar a Dios, está obligado a amar a aquellas cosas que son y pertenecen a Dios, en cuanto suyas, como son todas las criaturas.

“Hasta las audacias de la *Teología Natural* son lulianas—dice Menéndez Pelayo (*Ob. cit.*, t. I, cap. IV)—; hasta el temerario propósito, no de inventar o descubrir (que esto fuera herético), sino de probar y confirmar por la razón natural los dogmas de la fe.”

Esta es, en síntesis, la esencia de la *Teología Natural*. Una especie, podría decirse, de “racionalismo sobre-naturalista” en la teoría del conocimiento, como se lee en un docto artículo sobre “La historia del lulismo medieval”, del profesor Carreras y Artau (revista *Verdad y Vida*, núm. 4).

Y además, hay en la obra de Sabunde el “realismo ontológico” luliano, el “neoplatonismo psicológico” y el “voluntarismo ético”; así lo entendemos también.

Del tecnicismo fantástico del *Arte magna*, de Lulio, conserva Sabunde la idea del “alfabeto”, donde cada criatura es una letra, del *Libro de las Criaturas*, de la Naturaleza, escrita por la mano de Dios.

Señalemos también el lulismo del famoso cardenal Nicolás de Cusa, estudiado a fondo en el artículo antes citado, permitiéndonos adelantar la idea de que si hubiera conocido Nicolás de Cusa la obra de Sabunde, posterior a su muerte (1470), podríamos señalar al autor de la *Docta ignorancia* como de la escuela de la *Teología Natural*.

Cosa nada de extrañar, pues el origen de esa docta ignorancia se halla, como es sabido, en la doctrina areopagita del amor sin conocimiento, de la “sabiduría irrazonable”. Y en la *Theologia mystica*, de Hugo de Palma, cuya tesis de que no precede o acompañe el entendimiento al efecto, hace suya Fr. Juan de los Angeles en sus *Triunfos del Amor de Dios*.

“Movióme, últimamente, a seguir este camino afectivo—dice en el Prólogo—y del amor, un sentimiento grande de Enrique (Hugo) de Palma, el cual en el prólogo de su mística Teología lo manifiesta sobre aquellas palabras de Jeremías...: *los caminos de Sión lloran, porque no hay quien vaya a la solemnidad*.”

3. VIVES, FILÓSOFO DEL RENACIMIENTO.

I. *El gran pedagogo.*

Vives es el gran pedagogo del Renacimiento. En él empieza la escuela moderna. En una época abierta a todas las temeridades, profesó el principio de la sobriedad científica, el “*ars nesciendi*”. Precursor de Bacon en la importancia que dió al método de inducción.

Lange dijo que Vives es el “mayor reformador de la filosofía de su época”. Precursor de Descartes en el método de observación y de experiencia aplicados a los fenómenos del mundo interno.

Aunque sus tendencias le llevasen a conclusiones kantianas, su fe religiosa le aparta del error, adoptando

una teoría de la conciencia conforme a la de la escuela escocesa.

“Luis Vives—afirma Menéndez Pelayo—es un kantiano mitigado, una especie de Hamilton, el filósofo más parecido a él entre todos los modernos.”

Expone Vives una original doctrina sobre el ejercicio de la “razón”, en lo que llama “informaciones naturales”, que no son las ideas innatas de Platón, sino más bien formas de pensar, “anticipaciones”, que están en “potencia”, “semillas de conocimiento”.

Otro pensamiento filosófico fundamental de Vives es cuando afirma que “nuestro entendimiento es para nosotros la medida de las cosas”. Que no las juzgamos como son, sino según se nos muestran o aparecen (*“de prima Philosophia”*).

Pero no cayó por eso nuestro filósofo en el escepticismo de los antiguos sofistas. “No por eso—añade—convenimos con la sentencia de Protágoras Abderita, que afirmaba que las cosas eran tales como a cada uno le parecían. Puesto que sería grave contradicción que quisiéramos trasladar a nuestro propio juicio la verdad que no afirmamos de las cosas mismas.”

Kant afirma, en términos casi idénticos a los de Vives, que no tenemos ningún derecho de imponer nuestros conceptos a la naturaleza.

II. Su filosofía.

El profesor Foster Watson (*Introducción al tratado del alma*, de Vives, 1925) califica a Vives de “padre de la psicología moderna”.

Se ha dicho que lo fué Descartes, y otros que fué Bacon. “Pero ni Bacon ni Descartes—dice Foster—han sido primeros escritores del Renacimiento que dirigieron su atención a la ciencia psicológica. El “consistente valor de la inducción”, especialmente en psicología, debe retrotraerse, en un determinado aspecto, hasta Luis Vives.

En el prefacio al duque de Béjar dice Vives, que se ha separado de los estoicos, “que al querer definirlo todo y envolverlo en nimiedades sutiles derrocharon hasta el infinito su molesta palabrería”.

Debe ser considerado Vives—insiste el profesor Foster—como el mantenedor de la defensa del método de la psicología empírica, antes que Bacon y que Descartes. Emplea Vives la “introspección” como método empírico. Y con este método se relaciona su estudio de la “asociación de las ideas”. Teoría de la asociación, que no es cierto empiece con Hartley, ni con Stuart Mill, ni con Hobbes, ni con Locke, afirma Foster, sino que se remonta a Aristóteles, y se debe a Vives el progreso de ella, en el Renacimiento. Así lo confirma también Hamilton, diciendo que en las observaciones de Vives está compendiado casi todo lo más importante de cuanto se ha dicho sobre el problema de la asociación, “lo mismo antes que después”. Así lo reconoce también Coleridge.

Si bien Hamilton disiente de Coleridge en que Vives no encierra la asociación de las ideas en el tiempo y en el espacio, sino “en todas las relaciones del pensamiento y del sentimiento”.

Al reconocer Vives la necesidad de observar la gran

variedad que hay en el espíritu del hombre dió base a la obra de Huarte (1559): *Examen de Ingenios*, traducido al inglés (1594).

Distinguió Vives claramente la razón especulativa, cuyo fin es la verdad, de la razón práctica, cuyo fin es el bien. Bonilla San Martín observa la semejanza de esta teoría con la que después desarrolló Kant. Y advierte también que el término “anticipaciones naturales”, de Vives, es el mismo empleado por Bacon posteriormente en su *Novum Organum* (1620).

El psicólogo Harold Höffding, al estudiar el fenómeno de la risa, en la *Psicología del sentimiento*, recoge la curiosa observación de Vives de que “cuando tomamos, después de sufrir hambre largo rato, los primeros bocados, no podemos contener la risa”. Y que lo que el hombre expresa mediante la risa manifiestan los animales con “saltos y gritos informes”.

Acerca de la obra de Vives *De “tradentis disciplinis”* (1531), dice Foster que ningún otro escritor del Renacimiento sobresalió como Vives en aplicar a la educación la psicología.

Es digno de notarse también que, como obras de psicología, recomienda Vives la lectura de la *Biblia* y los libros de Aristóteles: del tratado “*De Anima*”. Del Salterio, y del Nuevo Testamento se ha dicho bien, modernamente, que ningún otro libro encierra “tanta filosofía”, “tanto conocimiento del corazón humano”.

Vives nació en Valencia el mismo año del descubrimiento de América (1492). Murió en Brujas (1540).

Residió en París (1509), en Brujas y Lovaina dedicado a la enseñanza. Enseñó en la Universidad de

Oxford (1523). Estuvo en relación con los hombres más eminentes de su tiempo: el francés Guillermo Budé, el inglés Tomás Moro, hoy canonizado por la Iglesia, y el holandés Erasmo, de Rotterdam.

Es, sin disputa, un español representativo, defendiendo en Europa misma la cultura del Renacimiento.

III. *Humanismo español.*

Además, Vives es una personificación del humanismo español. Veamos lo que esto significa.

Aubrey F. G. Bell ha escrito un ensayo interesante y original sobre el "humanismo español" (*Occident. Revue Internationale de Hispanisme*. Abril, 1940).

"Humanismo—dice—es un enriquecimiento del hombre por un tesoro de asociaciones."

Asociaciones con la familia, el medio ambiente, la historia, el arte, la patria, Dios.

La Edad Media es verdaderamente humanista. El Renacimiento se satisfizo con un "humanismo" de asociación, con la antigüedad clásica griega y romana.

Humanismo no es la exaltación del hombre como "medida de todas las cosas", lo que hace surgir el "superhombre".

"España—afirma Bell—se puede considerar como fuente y origen del verdadero humanismo." "El humanismo tuvo su apogeo—añade—en Cervantes y en el misticismo de Santa Teresa y San Juan de la Cruz."

Una renovación de sentido medieval de la fe y del cristianismo, no es sin razón que se pueda esperar de

España. No será la primera vez que se adelanta “como campeón de la civilización occidental y de la cristianidad entera”—concluye Bell.

Esto será con verdadero y nuevo “humanismo”.

Vives, cuya perfecta ecuanimidad, en medio siempre de los errores extremos, le hace adoptar un criterio de nacer, íntegramente “humanas”, las disciplinas llamadas “humanidades”.

En este sentido aparece la obra de Vives, en la cultura europea, más bien que como la obra de un investigador, que realmente lo es, como la de un “educador”. Y educador, con el fin supremo religioso de conducir los hombres hasta Dios.

La religión para Vives es el coronamiento de toda formación cultural.

“Porque el hombre—afirma con toda verdad—no ha sido creado para sólo alimentarse, vestirse, ni para adquirir un conocimiento cualquiera o, por mejor decir, el deseo de saber, sino para participar de la eternidad y de la naturaleza divina.”

Porque “la perfección humana—añade como verdadero filósofo que es—no es otra cosa. Pues, en último análisis, todo perfeccionamiento consiste en conseguir el fin para el cual cada uno ha sido creado”.

Tal es el sentido profundo del humanismo de Vives.

IV. *Filosofía mística.*

“Que el hombre ha sido creado para participar de la eternidad y de la naturaleza divina.” Y de ese participar de la eternidad y del “apetito de espi-

ritualidad", induce Vives la inmortalidad del alma.

He ahí idea mística en la filosofía de Vives.

Además, su *ars nesciendi* es la "docta ignorancia" de Nicolás de Cusa, que se revela en infinitad de pensamientos de los autores de mística, desde el Seudo-Areopagita hasta Hugo de Palma y nuestros místicos del Siglo de Oro.

"En lo más secreto de tu ánimo está Dios, por árbitro y testigo y juez de todo cuanto piensas"—dice Vives (*Introducción a la sabiduría*)—. Es lo del *íntimo*, el *hondón*, el *ápice* de nuestros místicos.

"No hay cosa más bienaventurada que amar, y por esto Dios y los ángeles son felicísimos...; ni hay cosa más infeliz que aborrecer, por la cual pasión son los demonios malaventurados."

Recuérdese lo de que "el demonio es el ser que no ama, que no puede amar", frase atribuída a Santa Teresa.

De la *inmortalidad del alma humana* (*Tratado del alma*, L, II, cap. 19) habla Vives en términos de filosofía mística.

Los sentidos internos no perciben lo espiritual en los ángeles y en Dios.

El entendimiento es quien los concibe, y es, como ellos, un espíritu, y "quien entiende la inmortalidad de aquéllos tiene también que ser inmortal".

Y alude al poder de las tinieblas, al enemigo del alma, en esta frase: "Lo que nos interesa es declarar como cierto que existe alguna fuerza enemiga del hombre, que se propone controvertir esa verdad tan neces-

ria para nosotros, y de cuyas perniciosísimas tinieblas nos proteja Dios, luz inmensa y verdadera.”

Del amor (L. III, cap. I) escribe: “El amor más grande y ardiente es hacia Dios, en aquel que contempla debidamente a *ese Ser beneficentísimo*.”

“El amor más grande y ardiente es el de Dios a nosotros; por eso le llamó sabiamente San Juan, no amante, sino el “amor mismo”, y del propio modo, Dionisio en los *Nombres Sagrados*. Podemos afirmar con fe y con razón verdadera que el autor de todas las cosas lo ama todo según la grandeza de su bondad..., que todo lo contiene en sí y lo convierte hacia El.”

Y más adelante: “El amante graba y esculpe en su alma la imagen del amado, y la lleva en ella como en un espejo, en el cual se mira y reconoce el amado mismo, viéndose obligado a amar a aquel dentro del cual cree que vive, el modo como los niños suelen besar su imagen en un espejo.”

¿No nos recuerdan estas frases otras análogas de Fr. Juan de los Angeles y de tantos otros autores que tratan del amor místico?

Cita Vives (*Ibid.*, cap. IV) unas palabras del Apóstol: “Todo lo investiga el amor, hasta las profundidades de Dios.” Y más adelante escribe: “Se ha dado al hombre este deseo de unión en el amor, para que quiera juntarse con su verdadero bien, que es Dios, para que, hecho a su vez un Dios, por decirlo así, sea copartícipe de su eterna bienaventuranza.”

Las palabras que cita del Apóstol se hallan (1.^a Cor., II; 10) en esta forma: *El Espíritu todo lo sondea, aun las profundidades de Dios*. Sabido es cómo el Espíritu Santo, en toda la doctrina mística, personifica la *Caridad* de Dios, el *Amor personal*.

“El Espíritu Santo, inspirado juntamente de las personas del Padre y del Hijo, es el amor”—escribe Fray Luis de León (*Nombres de Cristo*).

“El *Amor* que es de Dios, y que es Dios, es el mismo Espíritu Santo”—dice San Agustín (*De Trinit.*, I; 15).

“El Espíritu Santo, que es amor, también se compara en la Divina Escritura al aire, porque es espirado del Padre y del Hijo”—dice San Juan de la Cruz (*Cant.*, XIII; 11).

Y así, en infinidad de textos, se confirma la idea mística de Vives, de interpretar, en la frase de San Pablo, el *Espíritu* por el *Amor*.

4. LEÓN HEBREO (JUDÍO ESPAÑOL)

Sus *Diálogos de amor*, “apenas leído hoy de nadie, pero que no deja por eso de ser el monumento más notable de la filosofía platónica en el siglo XVI, y aun lo más bello que esa filosofía produjo desde Plotino acá” (*Historia de las ideas estéticas*, T. II, cap. VI).

Esta obra, verdadera filosofía del amor, *philographia*, como la llamó su autor, un saber de amor, una doctrina mística.

He aquí, en forma esquemática, lo más esencial para

nuestro objeto, de esa obra, prescindiendo de sus largos, dialogados razonamientos, y de su terminología.

“*Sapiencia*—dice—es la que los griegos llaman *teología* o ciencia divina, y también primera filosofía.” “La virtud es el camino de la sabiduría.” “La felicidad consiste en un solo acto de entender.” “La bienaventuranza consiste en el conocimiento del entendimiento divino, en la visión divina (*beatífica*), en la cual se ven todas las cosas.”

“El primer conocimiento del pan hace que lo ame quien tiene hambre; y mediante este amor venimos al verdadero conocimiento unitivo del pan, que es cuando en acto se come, que es gustarlo.”

He ahí, en forma sintética, la relación entre conocimiento y afecto, y la idea de conocimiento afectivo, que analizan todos los autores místicos. Veamos más pensamientos de filosofía mística:

El amor es producto de amante y amado. El amado es el padre, y el amante, la madre del amor. El amante, en cuanto tal, es inferior a su amado. El amado es superior a sí mismo, amante. En Dios es más sublime el ser amado de sí mismo, que en amarse a sí mismo; aunque su divina esencia consiste en unidad. El amado participa más de la divinidad que el amante, porque el amado es hermoso en acto, como Dios, y el amante lo es en potencia.

Para Aristóteles el amor es *querer bien para alguno*. Para Platón es *querer* (o desear) *la hermosura*. Pero esto señala falta—observa León Hebreo—y no puede aplicarse a Dios.

“En Dios es voluntad de hacer el bien acrecentando la perfección de las criaturas.”

El padre común de todo amor es lo hermoso; y la madre común es el conocimiento de lo hermoso. El amor, hijo de ambos, tiene la parte material del conocimiento materno y la formal de la hermosura paterna. El amor, según Platón, es también “deseo de dar a luz lo hermoso, semejante al padre”.

Además de esas alegorías trae León Hebreo deducciones filosóficas, originales, como la inmortalidad del alma. “Así también al alma humana—dice—, preñada de la hermosura, de la virtud y de la sabiduría, desea dar generación de actos virtuosos y hábitos sabios, porque con la generación de éstos adquiere la inmortalidad.”

He aquí, asimismo, una profunda y luminosa observación que hace unificando doctrinas diferentes de Aristóteles y Platón.

Aristóteles llama *potencia* a la preparación del entendimiento posible a recibir las formas, porque, si no estuvieran en *potencia*, no pudiera recibirlas en acto. Platón llama *reminiscencia* a ése nuestro entender de las cosas que existían en el ánima a manera de olvido. Las formas y especies—dice León Hebreo—no saltan del cuerpo a nuestra ánima, sino que, representadas por nuestros sentidos, hacen *relumbrar* las mismas formas o esencias, que antes estaban, por modo *latente*, resplandecientes en nuestra ánima. Este *relumbre*, y el *recuerdo* de Platón y la *potencia* de Aristóteles, es una misma cosa en diversas maneras de decir.

El amor de las hermosuras inferiores, entonces es

conveniente, y bueno, cuando es solamente para destilar de ellas las hermosuras espirituales. Las hermosuras corporales son sombra de las espirituales.

“Hay muchos hombres—observa—que la cara del ánima hacia los cuerpos la tienen muy clara, por estar sumergida y adherente al cuerpo, y el cuerpo inobediente, y poco vencido del ánima. Todo el conocimiento que tienen de las hermosuras corpóreas es sensible, y así es todo el amor que tienen a ellas. Y no conocen ni aman las hermosuras espirituales.”

Y hace una observación psicológica de la relación del alma con el cuerpo.

“La *potencia* y oscuridad de las formas en el ánima viene por parte de la ligadura que tiene con el cuerpo... Y esta *potencia* es muy diversa en las ánimas de los individuos humanos, según la obediencia de los cuerpos a sus ánimas.”

También señalaremos esta idea sobre el lenguaje. “La materialidad de las palabras impide demostración de las cosas espirituales.”

Y manifiesta su opinión favorable a expresar las verdades íntimas o secretas de la filosofía en alegorías, en fábulas o en parábolas.

“Los antiguos—dice—estimaron ser odioso a la naturaleza y a la divinidad manifestar a todo hombre sus secretos, porque es echar la verdad en los inhábiles de ella, en cuyas mentes se corrompe y adultera, y cada vez se corrompe más andando de ingenio inhábil en ingenio inhábil, y en nuestros tiempos, por el mucho hablar de los modernos, apenas se halla vino intelectual

que se pueda beber, y no esté adulterado, en los ruines vasos donde anda.”

Y refiere que Aristóteles, contestando a Alejandro, que se sorprendía de que hubiese manifestado los libros tan secretos de la sagrada filosofía, le dijo que sus libros eran “publicados, y no publicados”. Quiso decir que los había escrito con artificio, que no los entenderían sino sus oyentes mismos, llamando así a aquellos cuyo entendimiento “entiende al modo mismo del suyo”.

Tocante ya a la teología mística vemos este pensamiento de León Hebreo, acerca del *origen del amor*: “Del amor intrínseco de Dios amado y amante...” “En la Divinidad, la mente o sabiduría amante se deriva *ab aeterno* de la hermosura amada, y el amor nació *ab aeterno* de ambos a dos, del hermoso amado, como padre, y del sapiente o amante, como de madre.”

5. ABEN, ABAD DE RONDA (PRECURSOR HISPANO-MUSULMÁN DE SAN JUAN DE LA CRUZ).

Hemos estudiado con simpatía intelectual las obras de Asín Palacios (cit. en la Bibliografía), cuyas ideas, en tesis general, hacemos nuestras, como enseñanzas de quien es maestro indiscutible en esas materias.

He aquí lo que hemos aprendido de ese estudio, en síntesis, con lo que hemos estudiado en otros autores como Grabmann (*Ob. cit.*).

El Islam es, realmente, una “desviación” del cristianismo, que luego influye en él como una verdadera “restitución”. San Juan Damasceno, que fué ministro

de un Califa de Damasco, considera el islamismo como una simple herejía cristiana que niega la Trinidad y la Encarnación. Todo el resto de su teología, y la mayor parte de su culto, es una copia, más o menos fiel, del credo y de la liturgia judeocristiana.

Un error vulgar es lo del fatalismo musulmán, pues el Islam admite el concurso de Dios y el hombre, de una manera análoga a la sustentada por Santo Tomás.

Una prueba del error de creer en un ciego fatalismo determinista en los árabes son sus frases referentes a la providencia de Dios: *In saa Allah!* (Si Dios quiere). *Wa saa Allah!* (Dios lo quiera). Esta última es el *¡ojalá!* español.

Bien antes de Mahoma, los árabes de Siria, Palestina y Mesopotamia habían sido catequizados por monjes nestorianos y *monophysitas*, que practicaban la oración, la limosna y el ayuno. Y el *Corán* autorizó las creencias y prácticas que los árabes habían recibido de los cenobitas cristianos.

La cultura antigua de Egipto, con el neoplatonismo de Alejandría, y el misticismo de Persia, con el ascetismo cristiano de los Padres del Yermo, y los anacoretas de la Tebaida, había de ser transmitida por el *sufismo* de los árabes.

El mahometismo, propiamente dicho, en cambio, es opuesto al *misticismo*, que surgió del monacato oriental. Negar la influencia de los cenobios cristianos en la Arabia es pensar como Mahoma—afirma Asín Palacios—, que no admite el “monacato” en el Islam, y lo sustituye con “la guerra santa”.

Frente al fatalismo que puede haber en Mahoma y

en su espíritu guerrero y de dominación, aparece la vida ascética de los *sufies* islamitas, y su evolución en la doctrina del *sufismo* o *misticismo* árabe.

Notable es el contraste que se ofrece entre el *mahometismo* bélico y el *sufismo* místico de los contemplativos árabes.

Basta recordar los mártires cristianos que produjo la persecución mahometana en Córdoba, bajo el poder de Abderramán II.

Aben Arabi (1164-1240) es el continuador de la escuela del cordobés *Aben Massarra* (883-931). Y éste es el iniciador de la *filosofía musulmana* en España, donde introdujo la tesis de la "materia espiritual" del Seudo-Empédocles, sacada de las *Eneadas* de Plotino. Raimundo Lulio utilizó también ideas místicas de *Aben Massarra* y de *Aben Arabi*.

La renuncia a los *carismas* de los *sufies* hispanomusulmanes tiene su origen en la doctrina de San Pablo (1.^a Cor., XII), donde expone que los *carismas* nada valen sin la caridad.

Esta doctrina, profesada por el monacato oriental y adoptada por *Aben Arabi*, contemplativo de Murcia, fué transmitida a *Abul-Hasan* (murió en 1256), el fundador de la escuela *Sadili*, que produjo dos sutiles pensadores: *Aben Ata Allah*, de Alejandría (murió en 1394), y *Aben Abbad*, de Ronda (en 1394). Este es el que nombra Asín Palacios: *Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz*.

La obra de *Aben Abbad* se titula *Comentario a las sentencias de Aben Ata Allah de Alejandría*.

Era *Aben Abbad* humilde y casto en extremo. Mu-

rió en olor de santidad. En la presencia de Dios se tenía “como la más pequeña de las sabandijas”, comparación análoga a la de San Juan de la Cruz, que se tenía por una “bestezuela”.

Aben Abbad emplea títulos: “vacío”, “desnudez”, “anchura” de espíritu, “apretura”, “noche” de la angustia, en que se revela Dios al alma, más que en el día luminoso, como los de nuestra mística castellana.

Formula un cuadro de preferencias: la pobreza a la riqueza, el hambre a la hartura, lo bajo a lo alto, la humillación a la honra.

En San Juan de la Cruz vemos: “No a lo más fácil, sino a lo más dificultoso; no a lo más sabroso, sino a lo más desabrido...; no a lo más, sino a lo menos; no a lo más alto, sino a lo más bajo y despreciable; no a lo que es querer algo, sino a no querer nada” (*Subida* 1.^a, XIII; 6).

Aben Abbad expone que al amor de las tribulaciones corresponde la renuncia de los *carismas*. Que a los ascetas y principiantes (de la vía purificativa) Dios les da “anchura de espíritu”.

Pero si se apega a la consolación no es a Dios a quien ama, sino a sí mismo. Los contemplativos y perfectos rehuyen los *carismas*, pues para ellos el verdadero *carisma* es la perfección mística. Y abandonándose a la providencia, Dios se revela al alma bajo el velo de sus atributos. Y entonces recibe los *carismas*, pero es más bien para el provecho del prójimo. Como es doctrina también de Santo Tomás.

“Desnudez”, “libertad”, “vacío”, “salir de las cosas”, de San Juan de la Cruz, tienen voces árabes en

Aben Abbad—afirma Asín Palacios—que las traducen casi a la letra.

Todo esto no quiere decir que al abolengo común de doctrina—asentimos con Asín Palacios—implique idéntica naturaleza de los fenómenos descritos.

Un ejemplo notable es el símil de la “cándela”. El alma, como el pabilo de la candela apagada. El humo sube y, al acercarse una llama encendida, desciende por la columna de humo y prende otra vez en el pabilo. Lo utilizó Aben Arabi. Raimundo Lulio, que sabía árabe, lo reproduce un siglo después. Quizá de él lo tomó el holandés, que tanto cita Fr. Juan de los Angeles, castellanizando el apellido *Harpio*. Después lo utilizó Francisco de Osuna en su *Abecedario espiritual*.

Por otra parte, también, los errores de los *alumbra-*
dos del siglo xvi tienen su precedente en algunos “santones” africanos, y sus adeptos en los moros conversos. “Sin necesidad—dice certeramente Asín Palacios—de buscar su explicación en el misticismo norteno de flamencos y alemanes.”

Como ejemplos interesantes de las *Sentencias*, del *Comentario de Aben Abbad*, extractamos las siguientes: *Amor a la oscuridad*: “Sepulta tu existencia en la tierra de la oscuridad, pues la planta que nace sin que la semilla haya sido enterrada jamás fructifica perfectamente.”

“Uno de los primeros ascetas árabes—refiere Aben Abbad—, cuando le replicaban de poder incurrir en

vanidad espiritual, respondía: ¿Por ventura visteis alguno que se envanezca de los actos que él no hace?" Esto nos recuerda el notable pensamiento de San Agustín (*Conf.*, X; 37): "Me parece que muchas veces que me deleito oyendo que me alaban, no nace ni alegría y deleite de aquella alabanza, sino del aprovechamiento que muestra el prójimo..., pues alaba lo que merece ser alabado." Y aquello de Santa Teresa (carta del P. Yepes a Fr. Luis de León acerca del *Camino de perfección*): "Holgóse mucho que se le alabase, que parecía Sagrada Escritura, "que, como era doctrina revelada, parecíale que alabar su libro era alabar a Dios."

Sólo Dios debe ser amado: "No amas una cosa sin que de ella te hagas esclavo, y El no quiere que seas esclavo de nadie, sino de El." *Sólo Dios basta*: "...teniendo a Dios ya no necesitas de ninguna cosa, y, en cambio, ninguna cosa te sirve de nada sin El". *La adversidad nos lleva a Dios*: "Dios permite que los hombres te dañen para que en ellos no te apoyes, pues El quiere desprenderte de toda cosa, para que ninguna te impida apoyarte tan sólo en El." *Utilidad de la noche del alma*: "A menudo caen sobre ti las tinieblas para hacerte conocer el valor de las gracias con que Dios te favorece."

Por sus contrarios se conocen las cosas.

Y San Juan de la Cruz (*Noche*: 1.º, XII; 5): "Que por eso decía San Agustín a Dios: Conózcame yo, Señor, a mí y conocerte he a Ti. Porque, como dicen los filósofos, un extremo se conoce bien por el otro."

Digno de mención es también el pensamiento de *Aben Arabi*: "Adquiere la convicción de que en el mun-

do no existe más que Dios y tú." Análogo al pensamiento de Santa Teresa (*Vida*, XIII; 9), que utilizó Leibniz, según confesión propia, y al de San Juan de la Cruz (*Canción*, XXXV; 5), de quien lo aprendería Santa Teresa.

Estas coincidencias en el pensamiento y en el léxico entre *Aben Abbad*, de Ronda, y San Juan de la Cruz—dice Asín Palacios—obligan a desechar la hipótesis de mera coincidencia casual o simple paralelismo de la común psicología humana.

En Arévalo—añade—, Medina, Pastrana, Salamanca, Granada, Segovia, Avila, Toledo, escenarios de la vida de San Juan de la Cruz, vivían en su época copioso número de moros conversos. No es inverosímil tuviera noticia de las doctrinas de los *sufies* musulmanes, divulgadas por los moriscos de hora en hora.

Y aunque los grandes místicos cristianos hayan escrito por inspiración divina, no impide que hayan tenido a la vez modelos literarios.

El competente autor carmelita P. Crisógono (*Obra citada*, T. I, pág. 86), no duda en hacer notar, acertada e imparcialmente, que la Teología del Convento de San Andrés, de Salamanca, donde estudiaba *Juan de Santo Matía*, a la par que en la Universidad, se leía el texto del carmelita inglés Juan Bacon, cuya doctrina de la *imaginación y fantasía*, las exponía Bacon aceptando las del teólogo persa Algacel, patriarca del *sufismo* cristianizado.

La semejanza del corazón humano, purificado por las virtudes, como un terso espejo, que pueda reflejar las ideas divinas; así como que las pasiones, como humo tenebroso, oscurecen el corazón, doctrina de Algacel, la vemos también reproducida por San Juan de la Cruz en la imagen del “espejo tomado del paño” y “el alma que de los apetitos está tomada” (*Subida*, I; 8).

El que a Dios tiene, nada le falta, pensamiento también de Aben Abbad expresado en esta forma: “Si pones empeño en conservar algo que no es Dios, señal es de que no le encontraste aún. Y si te entristece de perder algo que no es Dios, señal de que todavía no llegaste a unirte con El.” Como Santa Teresa, que tampoco leyó sus obras, y como San Juan de la Cruz, en su doctrina básica de toda la mística del *Todo* y *nada*. “Porque, para venir del todo al todo, has de negarte del todo en todo.” Que es la máxima del *Kem-pis*: “Dalo todo por el todo.”

Y en los *Avisos y sentencias* (núm. 15), confirma San Juan de la Cruz esta filosofía mística: “Niega tus deseos y hallarás lo que desea tu corazón.” Quien a Dios tiene, nada le falta.

Señalemos a Avempace (1085-1138), de Zaragoza, autor de la *Unión del intelecto con el hombre*, análoga a la unión mística del alma con Dios. Y a Aben Tofail (1110-1185), en su *Filósofo autodidacto* o “Secretos de la filosofía iluminativa”, cuyo símbolo es *Huy* (el

Viviente), hijo de *Yagdan* (el Vigilante, o sea Dios).

Y a Aben-Hazan, de Córdoba (994-1064), en su *Tratado del amor*, estudio psicológico.

Algacel (muerto en 1111) fué el místico persa, precursor de Averroes y de Aben Arabi. En su obra *Ihya* hace Algacel una exposición sobre la unión del alma con Dios por la visión y el amor, de acuerdo con la mística cristiana.

No cabe duda que pudo “Juan de Santo Mathía” tomar en aquellas enseñanzas del carmelita inglés Juan Bacon, adoptadas de Algacel, parte de sus pensamientos.

O acaso pudo tener noticia de las versiones, en latín vulgar o en castellano, que hicieron los mozárabes, y de las versiones en latín escolástico, que se hicieron de los libros árabes en el siglo XII, cuando los famosos traductores de Toledo, Miguel Escoto y Hermann el alemán, vinieron a Toledo a procurarse versiones de los árabes.

Desde 1217 corrían por las escuelas de Europa los *Comentarios*, de *Averroes*, traducidos en Toledo por Miguel Escoto.

Veamos otras coincidencias y analogías entre el *sufismo* árabe y el misticismo cristiano español.

Averroes, nacido en Córdoba (1126-1198), tiene su contenido ideológico en su precursor Algacel. Sostienen la tesis de la necesidad de la revelación hasta de las verdades naturales, para la salvación de los hom-

bres. Y que Dios ha comunicado su revelación bajo forma de metáforas y símbolos, asequibles para el vulgo de los mortales y sugestivos para los doctos.

“Averroes—afirma Asín Palacios—es el mayor adversario del “racionalismo averroísta”, que se le atribuye.” Ya Menéndez Pelayo se refirió al pensamiento de Averroes, “oscurecido todavía más por el salvaje y desconcertante latín de sus intérpretes escolásticos” (*Ideas estéticas*, I; 365).

La cultura antigua: Persia, Egipto, Siria, Arabia, con neoplatonismo alejandrino y agustiniano cristiano, ha llegado a nosotros a través del *sufismo* de los árabes.

Aben Arabi habla del *íntimo*, como nuestros místicos.

“El que no tiene maestro de espíritu, es Satanás su maestro”, dice el místico árabe. San Juan de la Cruz (*Subida*, 2.º, XXII; 12): “El demonio, que puede y prevalece contra todos los que a solas se quieren haber en las cosas de Dios.”

“El alma que pretende en su razón discursiva buscar a Dios en Dios, parte del supuesto de que le conoce” (Aben Arabi). San Juan de la Cruz (*Noche*, 1.º, I; 1) habla de los principiantes, “que es de los que meditan en el camino espiritual”, y de los aprovechantes, “que es ya el de los contemplativos”. Y añade que los principiantes, “entendiendo la flaqueza del estado que llevan”, se animen y deseen que les ponga Dios en esta noche oscura.

Y en otros lugares: “Más se conoce a Dios por lo que no es que por lo que es” (*Subida*, 3.º, II; 3). “El conocimiento de sí, que es lo primero que tiene que

hacer el alma para ir al conocimiento de Dios” (*Cant.*, IV; 1).

Carisma, grecolatín en San Pablo (1.ª *Cor.*, XII), *carama* en árabe. Aben Arabi habla de *carismas* de audición (palabras interiores).

El neoplatonismo plotiniano de Aben Arabi se adelanta dos siglos al Renacimiento clásico de la Europa cristiana—concluye Asín Palacios—. Y así lo entendemos también.

6. FRAY LUIS DE LEÓN (FILÓSOFO DEL LENGUAJE)

El profesor francés de Filosofía del Liceo de Limoges, Alain Guy, ha publicado (en 1943) una obra considerable y magnífica (788 págs.), tesis de su doctorado y contribución notable y original al estudio de la filosofía española del siglo XVI.

Es un trabajo de la más sana crítica, de profunda penetración de espíritu, de concienzudo estudio, y todo ello avalorado de un fino afecto de hispanidad, de la mejor ley.

Teoría del nombre.

Fray Luis de León, en su especulación filológica acerca de la Sagrada Escritura, ha expuesto, como lo demuestra el docto profesor Alain Guy, una admirable “teoría del nombre”, que es una verdadera “filosofía del lenguaje”, en su obra *Los nombres de Cristo*.

“Convendrá que tratemos—dice—qué cosa es ésta que llamamos nombre y qué oficio tiene, y por qué fin se introdujo, y en qué manera se suele poner.”

Conocida es la famosa querella de los *universales* en la Edad Media. La interpretación “realista”, platónica, de San Anselmo, y la “nominalista”.

Fray Luis no trata expresamente de esa cuestión. Su tema favorito es el “ser virtual”, como opuesto al “ser real”, de tradición platónica, característica de los agustinos y franciscanos, según la cual el mundo de acá abajo no es sino un reflejo virtual del mundo del más allá.

Alain Guy señala profundamente como intuición esencial y sumaria de la especulación de Fr. Luis este pensamiento: “Consiste, pues, la perfección de las cosas en que cada uno de nosotros sea un mundo perfecto, para que por esta manera, estando todos en mí, y yo en todos los otros..., venza, y reine, y ponga su silla la unidad sobre todo.”

¿Cómo realizar esta “interpretación” de las cosas? A esto responde la instauración de los *nombres*.

“Nombre es aquello mismo que se nombra, no en el ser real y verdadero que ello tiene, sino en el ser que le da nuestra boca y entendimiento.” Se lee en los *Nombres de Cristo*.

“Y fué que porque no era posible que las cosas, así como son materiales y toscas, estuviesen todas unas en otras, les dió (la naturaleza) a cada una de ellas, de más del ser real que tienen en sí, otro ser del todo semejante a este mismo, pero más delicado que él, y que nace en cierta manera de él...”

Y pone la comparación de los espejos, “que si juntamos muchos espejos y los ponemos delante de los ojos, la imagen del rostro, que es una, reluce una misma y en un mismo tiempo en cada uno de ellos”.

“Por manera que todas las cosas viven y tienen ser en nuestro entendimiento, cuando las entendemos y nombramos... Y lo que ellas son en sí mismas, esa misma razón de ser tienen en nosotros, si nuestras bocas y nuestro entendimiento son verdaderos.”

Pero el subjetivismo es lejos del pensamiento de Fr. Luis de León.

“Para decirlo en una palabra, en sí (las cosas) son la verdad, mas en el entendimiento y en la boca son imágenes de la verdad; esto es, de sí mismas; e imágenes que se sustituyen y tienen la voz de sus mismas cosas, para el efecto y el fin que está dicho.”

Y distingue dos maneras de nombres: los unos son imágenes por “naturaleza”, los que están en el alma, y los otros, por “arte”, los que fabricamos nosotros con las voces que señalamos a cada cosa la suya.

Adán, inspirado por Dios, puso a cada cosa su nombre. “Y a cada una les venía como nacido aquel nombre”, dice el maestro León en su lenguaje castizo.

“Esto es, que el nombre contenga en su significación algo de lo mismo que la cosa nombrada contiene en su esencia.”

Habla después del nombre propio de Dios, *Yahweh*, que los hebreos llaman inefable y los griegos “tetragrama”, “nombre de cuatro letras”. “Si miramos al sonido con que se pronuncia, todo él es vocal, así como lo es Aquel a quien significa, que todo es ser, y vida y

espíritu, sin ninguna mezcla de composición o materia; y si atendemos a la condición de las letras hebreas con que se escribe, tienen esta condición, que cada una de ellas se puede poner en lugar de las otras..., y así, en virtud, cada una de ellas es todas, y todas son cada una...”

La traducción correcta del nombre *Yahweh* es *El es el que es*.

“Fué necesario—expone Fr. Luis de León—que, entretanto que andamos peregrinos de El en estas tierras de lágrimas, ya que no se nos manifiesta, ni se junta con nuestra alma su cara,uviésemos en lugar de ella en la boca algún nombre y palabra, y en el entendimiento alguna figura suya; como quiera que ella sea imperfecta y oscura, y como San Pablo llama enigmática” (1.^a Cor.).

Y cita el *Apocalipsis* (VII, 17), cuando dice que Dios, en aquella felicidad eterna, “dará a cada uno de los suyos una piedrecilla menuda, y en ella un nombre escrito... Que no es otra cosa sino el tanto de sí y de su esencia, que comunicará Dios con la vista y el entendimiento de cada uno de los bienaventurados...; y el nombre con que entonces nombramos a Dios será todo aquello que entonces en nuestra alma será Dios, el cual, como dice San Pablo (1.^a Cor.), será en todos todas las cosas.”

Hace el maestro León una profunda observación. Que tratando Moisés de la creación de todas las cosas, y habiendo nombrado en ellas muchas veces a Dios, hasta que fué creado el hombre, nunca le nombró con su nombre, que lo puso el mismo Dios. “Y como Dios

tenía ordenado de hacerse hombre después, luego que salió a luz el hombre, quiso humanarse nombrándose.”
¡Qué admirable afirmación!

Y trata después de los nombres de Cristo, y por qué son muchos los que se le atribuyen, “conviene, a saber, su nombre, grandeza y los tesoros de sus perfecciones riquísimas, y juntamente la muchedumbre de sus oficios, y de los demás bienes que nacen de El y se derraman sobre nosotros.”

Y así vienen a ser casi innumerables los nombres que la Escritura divina da a Cristo.

Nombres que sólo convienen a Cristo en cuanto hombre. En una época en que los “alumbrados”, como observa certeramente Alain Guy, pretendían hacer *abstracción* de la humanidad de Cristo, y hasta el ortodoxo Francisco de Osuna aconsejaba en la oración de “recogimiento” despojarse de todo lo creado en la meditación para sólo considerar la trascendencia de Dios, el maestro León, siguiendo a Santa Teresa, considera la humanidad de Cristo “como puerta segura y camino único por donde las almas llegan a Dios”.

El Dios abstracto del deísmo y de la filosofía está bien lejos del pensamiento de Fr. de León.

Penetramos, con Alain Guy, en el fondo filosófico del pensamiento del maestro de la Universidad de Salamanca, en el siglo XVI, condensando sus ideas, expuestas anteriormente.

He aquí, en breve síntesis, con las palabras auténticas castellanas.

El fin último de todo ser es “avercinarse la criatura a Dios”. Acercarse a Dios, hacerse semejante a Dios.

Las cosas materiales, según Platón, son ideas divinas realizadas, y existen en la medida de su participación a las ideas eternas.

Coeli enarrant gloriam Dei. Todos los grandes místicos han glosado esta idea.

Pero la filosofía griega ignoraba la doctrina de la Creación, ni penetró en la esencia del Amor divino, del *Agape místico*, de que habla San Pablo (1.º Cor., XIII).

Para Fr. Luis de León el alma contiene las cosas al pensar en ellas. Esto recuerda la filosofía neoplatónica de Plotino: “La inteligencia posee todas las cosas, es todas las cosas, pero quedando en sí misma... El alma es, de algún modo, todas las cosas que son...; no es la piedra la que es en el alma, sino solamente su forma...” “La inteligencia en acto es las cosas cuando ella las piensa.”

Es acaso, por intermedio de la *Guía de extraviados*, de Maimónides, y de la *Fons vitae*, de Avicebrón, por donde pudieron haber llegado a Fr. Luis de León las doctrinas platónicas y plotinianas.

Plotino definía precisamente a Dios como la Unidad suprema. Y cada ser debe realizar en sí su unidad propia, que le permitirá acercarse lo más posible a la Divinidad.

Fray Luis de León tiene entre sus temas constantes el de la investigación de la “unidad” por las criaturas.

Usa de la palabra “concierto”, asociándose todos los seres en un acorde unificado y armonioso. Se puede recordar la palabra evangélica *Ut omnes unum, sint, sicut, Tu, Pater, in me, et ego in te*.

Y la bella fórmula de San Agustín: “La unidad es la forma de toda belleza.”

Como conclusión de la teoría del nombre en la especulación luisiana, afirma Alain Guy que, “gracias a Fr. Luis de León, los nombres tienen ya adquirido derecho de ciudadanía en el campo de la filosofía”.

Porque con Dionisio Areopagita, en sus *Nombres divinos*, la filología era sierva de la teología, sin haber alcanzado su verdadera autonomía.

El autor de los *Nombres de Cristo*—afirma Alain Guy—aparece ante la Historia como el verdadero iniciador y creador de la lengua española.”

En toda Europa, desde el siglo xv, se luchaba entre las lenguas sabias y muertas (el latín, sobre todo), reservadas a la teología y ontología, y las lenguas populares y vivas, en el lenguaje hablado y en las obras de recreación.

Cierto que Fr. Luis de Granada escribía en castellano sus obras, conocidas y divulgadas, pero su estilo oratorio no crea el lenguaje propio de las obras clásicas, para la lectura y los tratados doctrinales y científicos.

Fray Luis de León hizo del castellano una lengua clásica. Santa Teresa, en su manera maravillosa de escri-

bir, elevó también el habla de Castilla a las alturas de la perfección.

Lope de Vega, en su *Laurel de Apolo*, dice de Fray Luis de León: "Tú, el honor de la lengua castellana, — Que deseaste introducir escrita. — Viendo que a la romana tanto imita — Que puede competir con la romana."

En la introducción al libro III de los *Nombres de Cristo* tiene que defenderse de los que se extrañan que un "teólogo" se contenta con hacer un libro en "romance", y de los que no han querido leerlo, porque no estaba "en su lengua", que es el latín.

"Es un error—dice el maestro—muy corriente creer el tener por fácil y de poco valor todo lo que es escrito en romance." "Error que nace—añade—, o del mal uso que suele hacerse de nuestra lengua en cosas fútiles, o de la ignorancia de creer que no es capaz de expresar materias de importancia."

"Las palabras—dice con gracia—no son serias porque estén en latín." Y creer que porque se llame "lengua vulgar" no podemos con ella escribir sino cosas vulgares; Platón no escribía cosas vulgares, y usaba su "lengua vulgar". Y Cicerón, lo mismo. Y todos los Padres antiguos griegos se sirvieron de su lengua materna para escribir los misterios divinos de nuestra fe. Es más: no hay "lengua sabia" en sí. El griego y el latín no son sino antiguas "lenguas vulgares", inusitadas después, al venir a ser consideradas como lenguas muertas.

Fray Luis de León, además, tenía el noble afán de no limitar sólo a los "letrados" el acceso a los dominios

del pensamiento y de la verdad, privando a los no especializados de los beneficios de la cultura y de la reflexión.

Menos de medio siglo más tarde, Cervantes, en sus obras inmortales, elevó el humilde romance vulgar castellano a la altura de los más nobles idiomas de la literatura universal.

El problema del mal.

Veamos la “dialéctica espiritual”, como la define Alain Guy, de Fr. Luis de León, en el concepto del problema del mal universal y de la miseria humana.

La visión del mundo, para Fr. Luis, es un eco del *lacrimae rerum*, de Virgilio, y de *terra difficultatis et sudoris nimii*, de San Agustín.

El hombre, para Fr. Luis, en apariencia parece un “Dios inmortal”. “Y en el hecho de la verdad, una araña, y un soplo de aire le acaba.” Las apariencias son excelentes, “mas venidos al hecho, es flor cortada y marchita, ni fruto ni esperanza de fruto”. El concepto de la vida humana no puede ser más amargo en Fr. Luis de León: “Primero que venga la muerte, morimos, y primero que los gusanos nos coman, los cuidados y dolores de la vida amargos nos consumen y gastan; y el vivir nuestro, triste y miserable, para deshacernos, gana por la mano a la muerte.”

“¿Por ventura—exclamaba Job—la vida del hombre sobre la tierra no es una milicia y sus días no son como los de un mercenario?”

“Así ha de entender el que nace—comenta Fr. Luis de León—, que nace alquilado para trabajo y peligro, y que por el uso y por el jornal de esta luz se le manda que afane en este valle miserable...”

“Así que es nuestra vida guerra, porque es trabajosa y sujeta de continuo al peligro.”

Y aquí expone el maestro quiénes son nuestros enemigos, a diferencia de los que vulgarmente entienden “nuestra vida es milicia” como una lucha bélica de los hombres entre sí.

“...que nuestro calor mismo que nos la da (la vida) nos la gasta; y nuestros deseos nos meten en diversos peligros; y los sentidos nuestros que tienen la puerta, la abren a lo que lanzado en el alma la daña... Pues de lo invisible que nos hace la guerra en secreto, ¿quién dirá su muchedumbre, su industria, su maña, su fuerza?”

De aquí deduce Fr. Luis de León una prueba de la divina Providencia:

“Que es, sin duda, argumento de providencia grandísima: una vida tan flaca como la humana es, en cuerpo quebradizo y tan débil... perseverar por tantos años entera.”

¿Fué un pesimista Fr. Luis de León? ¿Fué optimista?

Sintetizamos nuestro pensamiento como Alain Guy. Su pesimismo se relaciona sobre la tierra y la naturaleza del hombre, abandonado a sus propias fuerzas; su optimismo, sobre los auxilios de la gracia y la felicidad del más allá.

Es lo de Pascal: “La grandeza del hombre, es grande en que se conoce miserable.”

Fray Luis de León, afirma certeramente Alain Guy, no se abandonó a lo que se llama en Francia “mal del siglo”; en Alemania, “dolor del mundo”; en Inglaterra, “nostalgia de tedio”. La obra de Fr. Luis es bañada toda ella de luz y de esperanza sobrenaturales.

La paz.

“Todo lo que se hace aquí abajo consiste en huir de la guerra y buscar la paz”—dice el maestro en los *Nombres de Cristo*—. “La paz—afirma—, en la lengua original hebrea, significa el conjunto de todos los bienes.”

“Yo estaba en paz—dijo Job—y Dios me desmenuzó” (XVI, 13). ¿Qué cosa es la paz? “Es el orden en la calma”, según doctrina de San Agustín. Y Fray Luis de León, aceptando esta idea, emplea su término favorito: “concierto”, y expone tres especies de paz. “La una si el hombre está bien en concierto con Dios; la otra, en concierto al interior de sí mismo; la tercera, si no se pone en contra de los demás”, si está en concierto con ellos.

Y añade: “Porque del estar uno concertado y bien compuesto dentro de sí, y del tener paz consigo mismo, no habiendo en él cosa rebelde que a la razón contradiga nace como de fuente, lo primero, el estar en concordia con Dios, y lo segundo, el conservarse en amistad con los hombres.”

Y comentando la palabra de la Escritura: "Volveos a mí, y yo me volveré a vosotros" (*Zach.*, I; 3), expone Fr. Luis admirablemente en su clásico lenguaje castellano estas ideas: "Y a muchos justos, para decirles Dios que sean justos..., les dice así, y les pide que no se escondan de El, sino que anden en su presencia...; y estándose Dios firme e inmutable en sí mismo... nuestra mudanza miserable, y las voces de nuestro albedrío, que, como vientos diversos, juegan con nosotros, y nos vuelven al mal por momentos, nos llevan a la gracia de Dios ayudados de ella, y nos sacan de ella con su propia fuerza mil veces..."

"Y de la paz de ella (del alma) consigo misma, criada en ella por Dios, nace la paz segunda, que, como dijimos, consiste en que Dios y ella, puestos aparte los enojos, se amen y quieran bien." Se refiere a cómo Dios "se desenoja" con el alma, cuando lo torcido de mi alma se destuerce, y lo alborotado de ella se pone en paz".

Y concluye con su imagen favorita del concierto y su simpatía por la idea musical: "Así que, como la piedra que en el edificio está asentada en su debido lugar, o, por decir cosa más propia, como la cuerda en la música templada en sí misma, hace música dulce con todas las demás cuerdas sin disonar con ninguna, así el ánimo bien concertado dentro de sí... consueña con Dios y dice bien con los hombres, y teniendo paz consigo mismo, la tiene con los demás."

Pero el mal no es constitutivo de la naturaleza humana; es el peso que arrastramos con nosotros por

el pecado original. El mal es extraño a la voluntad de Dios.

“Adán—afirma el maestro—no peca por desorden de la sensibilidad, ni por una revuelta de la carne rebajando a la razón, ni por ceguedad..., porque, como dice San Pablo (*I Tim.*, II; 14): “El hombre no fué seducido; él peca por su voluntad determinada de pecar.”

En ninguna cosa se conoce más claramente la miseria humana, enseña Fr. Luis, que en la facilidad con que pecan los hombres, “apeteciendo todos el bien, naturalmente, y siendo los males del pecado tantos y tan manifiestos.”

¿Cómo era posible que la naturaleza “criase a la más principal de sus obras tan inclinada al pecado, que, por la mayor parte, no alcanzando su fin, viniese a extrema miseria”?

Es que nuestra naturaleza “no estaba pura y como salió de las manos del que la hizo”.

“Además—escribe Fr. Luis de León—, hay en nuestra alma, como se sabe, dos partes. La una, divina..., mira hacia el cielo y desea... lo que es razonable y justo... La otra..., que mira hacia la tierra..., sujeta a las pasiones y a las vicisitudes del cuerpo... Y la una es, propiamente hablando, como el cielo; la otra, como la tierra; ellas son un Jacob y Esaú concebidos en un mismo vientre, que combaten el uno contra el otro.”

Así es nuestra persona humana, lesionada por la falta original.

Homo duplex, decían los antiguos. Duplicidad cau-

sada por la falta original, y el gran obstáculo para el “concierto”, y la paz en nuestro ser.

¿Cómo han querido resolver el problema los filósofos?

Los intelectualistas, creyendo que el desorden de nuestra vida nace solamente de la ignorancia. La virtud sería una ciencia; el vicio una ignorancia. Es el error de no ver más que una potencia en nuestra alma, el entendimiento, prescindiendo de la voluntad y de la sensibilidad.

Los sensualistas, en cambio, prescinden del entendimiento y de la voluntad, y no atienden sino a la sensibilidad.

Fray Luis de León expone que en el hombre existe el alma y el cuerpo, y en el alma la voluntad y la razón. Las tres partes dañadas por el pecado original. La voluntad, el principio director del hombre, inclinada hacia el mal: es así el principio y la raíz de los males de las otras dos.

Fray Luis de León entra de lleno en el dominio de la mística: “Jesús significa salud, salvación. El que cura el mal espíritu, y la tendencia perversa de la voluntad, el pacificador por excelencia. Es el don de la gracia el que constituye la salud y la verdad.”

“La gracia, una vez venida al alma y permaneciendo en ella..., la hace semejante a Dios. La gracia es el alma del alma. Es la vida del alma, la salud de la voluntad. Crea en nosotros la inmortalidad resplandeciente y gloriosa.”

“La gracia hace que la voluntad del hombre, falseada y enemiga de la ley, venga a ser ella misma una justa ley, y lo que es justo sea todo su querer. Lo que la verdad dice en el entendimiento que es bueno, la voluntad lo ama con afección por tal.”

“Dios—expone profundamente el maestro León—hizo hombre a su Hijo, a fin de curar y renovar las criaturas. Para que el Verbo fuera el artesano de la creación, era suficiente que fuese Dios; pero, para que fuese Jesús y salud, convenía, además, que fuese hombre.”

Cristo, “Príncipe de la paz”.

En el libro de Job (XXV, 2) se atribuye a Yahweh el calificativo de “hacedor de la paz en las alturas”. En la *Biblia* se le llama también “Dios de los ejércitos”. Pero los exégetas más autorizados interpretan que se trata de pacíficas milicias celestes.

La gracia de Cristo realiza la paz, por el “concierto” de nuestras facultades, de manera admirable. Fray Luis, con intuición genial, hace esta observación: “Se puede decir que la voluntad enseña, y que el entendimiento desea.” La voluntad inflama un amor que guía e ilumina; el entendimiento eleva una luz que afecciona. La gracia crea en nosotros el “hombre nuevo”, y hace desaparecer el “hombre viejo”.

El conocimiento de sí mismo, “el volver la cabeza hacia sí”, que decía tan castellanamente Santa Teresa de Jesús, lo considera Fr. Luis de León “como fundamento de todos los bienes”.

Sabido es cómo el precepto de la antigüedad filosófica pagana lo hizo suyo la cristiandad, en los Padres y Doctores de la Iglesia.

El “conócete a ti mismo” nos conduce a evitar el orgullo y la soberbia. Todos los grandes místicos ensalzan la humildad, necesaria para recibir la gracia.

La soledad es otra de las condiciones favorables a la visita de la gracia. Así lo reconoce Fr. Luis de León, al considerar a Cristo como “Pastor de las almas”. “Es un poeta de la soledad religiosa”, ha dicho de él Vossler al estudiar *La soledad en la poesía española*.

Finalmente, Fr. Luis, comentando el libro de Job (VIII, 6), expone cómo “la paz vendrá a la morada de la justicia”. *Opus justitiæ pax*, cuyo lema ha sido adoptado por el Pontífice Pío XII.

Filosofía del sufrimiento.

“Se podría extraer del comentario sobre Job una magnífica antología del dolor”, ha dicho certeramente el abate Lugán. “El dolor es tan propio al hombre como el vuelo al pájaro o como las chispas al fuego”, nos dice Fr. Luis de León.

Y añade, bellamente—en la *Exposición del libro de Job*—: “A la caída del árbol se sigue, que huyen y se apartan los que la ven. Cayó Job, y derribóle el Señor, y batióle como ha dicho, y púsole por suelo; y así sucedió lo que dice, que le huyeron todos y le dejaron solo. Que es uno de los accidentes que, cuando la fortuna se vuelve, causan mayor sentimiento...”

Job experimenta un mayor dolor. Los amigos le abandonan; sólo tres le visitan en su infortunio, pero para causarle nuevo sufrimiento. Son tres infatuados, espíritus farisaicos, persuadidos de su virtud, se lanzan a censurar y a recriminar a Job.

“Es cosa terrible—expone Fr. Luis—un necio que se tiene por un santo, que es dominado por un celo extravagante, porque “no hay peor enemigo”.

Job no sufre sólo las amarguras de lo exterior, sino las “sequedades” interiores de que hablan nuestros místicos.

Fray Luis observa, profundamente, lo siguiente: “Cuando llega al tiempo de la desgracia, toda la felicidad pasada, aunque larga, parece haber desaparecido en un soplo.” Y la experiencia del dolor presente borra de la memoria lo que se ha pasado antes.

Más íntimo y más noble es otro dolor de Job, comentado con fina intuición por Fr. Luis. “Job traía a Dios en su alma”, dice. Los malos juzgan mal de la virtud y la menosprecian, cuando ven que el hombre tenido por bueno es tratado con severidad. “No creen que este hombre bueno pague su falta, sino que sufre por cometer la necesidad de ser bueno.”

Por eso Job suplica a Dios manifieste la causa por la que le castiga, que él la ignora. Y sentía, más que su tormento propio, el desprecio de la virtud, de los que rechazaban la ley de Dios. Y si era castigado, que al menos supieran que era malo, o que Dios le quitara el tormento, o lo declarase culpable.

“Si recibimos el bien, el mal ¿por qué no lo hemos de recibir?”, replicaba Job a su mujer.

“La felicidad del hombre no consiste en ser colmado por la suerte—expone Fr. Luis de León—, es la adversidad la que de ordinario le hace dichoso.”

Es por lo que Job afirma con razón que no debemos recibir la pena con un rostro triste, pues recibimos la prosperidad, que bien a menudo nos pierde y nos mata.

La buena fortuna produce en nuestra alma presunción y seguridad nefasta en el mundo. En fin de cuenta, caemos en la esclavitud, hacia esos bienes exteriores y no pensamos más que en su conservación, y dependemos de ellos en vez de dominarlos. Vienen a ser para nosotros un tormento.

En cambio, “el infortunio—afirma Fr. Luis de León—preserva de la corrupción a nuestra vida; es propiamente su sal”. Es precisamente por lo que Dios aflige a los buenos, “a fin de apurar en ellos todo lo que falta de razón, o que no se somete a ello, y quiere vivir brutalmente”.

“Azótalos Dios—dice en su magnífico lenguaje el maestro—no para deshacerlos, porque son de metal es-cogido, sino para abrirles los ojos, haciéndoles que reconozcan su camino perdido... Torcer oreja, en la Escritura, es dar aviso, y señaladamente haciendo algún sentimiento y dolor, que es manera de hablar de que usan también los latinos..., con que solemos advertir a los niños con un repelón, o con tirarles ligeramente de la oreja. Y son, sin duda, como repelones que da Dios a los suyos los trabajos a que en la brevedad de esta vida los sujeta, para despertar su niñez o, por me-

jor decir, para, despojándolos de ella, darles juicio entero y perfecto de hombres.”

Comenta Fr. Luis esta exclamación de Job: “Temor temí, y vínome; y lo que temí vino a mí” (III, 24). Y hace un fino análisis del presentimiento de la desgracia. La potencia del hábito en todas las cosas. Acostumbrados a la idea de la pérdida, se siente menos el sufrimiento de la pérdida.

Dios usa con los suyos de esta premonición. Al contrario, a los malos cae sobre ellos la desgracia y castigo de improviso, cuando se creen en mayor seguridad.

Séneca mismo enseñaba ya a temer, como el signo de una desgracia, toda prosperidad actual y presente.

Pero no se trata de algo análogo a superstición pagana, ni a pesimismo. Es una de las formas de la gran máxima de psicología cristiana, del *Kempis*: “Es renunciando a la voluntad propia como se halla la verdadera voluntad.” Es el precepto de Cristo: “Quien ama su vida, la perderá; quien la pierda, a causa mía, la salvará.”

Es la voluntad propia la que opone el obstáculo a que el sufrimiento nos haga mejores. Es la antítesis de la máxima de los grandes místicos: “O padecer o morir.”

Los amigos insensatos de Job le acusaban de impaciencia, porque se lamentaba de sus males: “Que el puesto en desventura y herido sienta lo que le duele” no se “encuentra” (no es opuesto) con la paciencia, enseña

el maestro León. “Y publique lo que siente con palabras y con señas.”

La impaciencia en medio de los males consiste en desesperar de ser librados de ellos, o en irritarse contra Dios, que es causa de ellos, o que los permite.

Si Job maldice el día en que vió la luz, es que fué malo para él, y le abrió la puerta a sus infortunios, Jeremías lanzó igual exclamación. “Y esto sin olvidar la paciencia”, afirma Fr. Luis de León.

No podemos pensar en una “desesperación”, aun en hipótesis, en el ánimo de Job. Basta leer lo que manifiesta en otro lugar (V, II): “enderezaré a Dios mi oración..., que ensalza a los humildes, y alienta con prosperidades a los atribulados”.

III

FILOSOFIA EN LOS MISTICOS

1. SANTA TERESA DE JESÚS.

De que haya filosofía en las obras de Santa Teresa basta para afirmarlo la autoridad de Leibniz, como hemos ya anticipado en otro lugar.

“Que el alma debe concebir las cosas como si no hubiera en el mundo más que Dios y ella.” Hermoso pensamiento, lo califica Leibniz. Digno de consideración. Que sugiere una reflexión que él ha empleado útilmente en una de sus hipótesis:

“Nada hace comprender con más fuerza la inmortalidad que esa independencia y esta extensión del alma, que la pone absolutamente a cubierto de todas las cosas exteriores, puesto que ella sola constituye todo su mundo y se basta con Dios.” (*Discurso de Metafísica*, 32.)

En tres lugares de sus obras repite Santa Teresa

su pensamiento. "Hacer cuenta que no hay en la tierra sino Dios y ella (el alma)." (*Vida*, XIII, 9.) "Como no hay embarazo de lo exterior (está sola el alma con su Dios)". (*Camino*, XXVIII, 8.) "De lo mucho que importa este entrarnos a solas con Dios." (*Camino*, XXXV, 1.)

Pascal, escribiendo de la grandeza de Santa Teresa, hace esta confesión humilde: "Se muere uno por imitar su plática, pensando imitar su manera de ser."

¿Cómo se explica esta admiración de Pascal por Santa Teresa? Por su humildad, ante Dios; y sus luces, ante los hombres—dice explícitamente—. Pero su simpatía intelectual está en la coincidencia de sus más esenciales *Pensamientos cristianos*, con las verdades místicas de Santa Teresa.

"La más grande de las verdades cristianas es el amor de la verdad", escribe Pascal. Y hace suya la frase de San Agustín: "No se entra en la verdad si no es por la caridad." Y se asimila, además, la idea fundamental de la filosofía mística de que las cosas humanas es preciso conocerlas antes que amarlas, pero las divinas es preciso amarlas para conocerlas.

Santa Teresa, en su lenguaje, condensa esta filosofía, cuando escribe: "No está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho."

Es la misma doctrina platónica también de que "no se conoce verdaderamente a un ser más que en la medida que se ama".

Santa Teresa, ejemplar representativo del gran pueblo español, popularizó la más alta y escondida de las disciplinas mentales: la teología. Santa Teresa, como el pueblo español, aclara su pensamiento con “sentencias” o con modismos de refraneros.

De San Isidoro dice Menéndez Pelayo que su originalidad está en el “método de sentencias”.

Esa es la literatura por excelencia del pueblo del Siglo de Oro, que halló su expresión genial en la escritora mística castellana, de un idealismo lleno de elementos vitales y concretos.

Teología popular brilla en toda la doctrina de Santa Teresa. Mil ejemplos podrían entresacarse de sus escritos.

El problema de la unión de Dios con el alma, donde han naufragado los místicos de la heterodoxia panteísta, lo formula Santa Teresa en este verso, a la manera de romancero popular: “Juntáis quien no tiene ser, con el Ser que no se acaba.”

El problema de la libertad del hombre, y la providencia de Dios, lo vislumbra en esta admirable exclamación: “¡Oh, libre albedrío, tan esclavo de tu libertad, si no vives enclavado con el temor y amor de quien te crió!” (*Exclam.*, XVII, 41).

La intuición que sobrepasa la razón, sin contradecirla, y que ilumina todo, permaneciendo invisible, es la manera ideal y suprema del conocimiento filosófico. Una luminosa visión interior.

Intuición, realismo, buen sentido, éstas son las características de la filosofía española.

Y si se define el buen sentido, como Descartes: “La

potencia de distinguir lo verdadero de lo falso", o el espíritu de discernimiento y simpatía, que no es otro que la intuición espiritual, la filosofía de Santa Teresa es la del buen sentido.

Con qué gracia, explicando las profundas sublimidades de sus "moradas", dice, después de aclararlo todo, con símiles y ejemplos: "Y no pensemos que hay aquí más algarabías, ni cosas no sabidas ni entendidas."

Claridad, sencillez.

Esa es la característica de nuestra Santa Teresa. Su filosofía no es un "sistema", es una historia de su propia experiencia, experiencia de lo divino.

Santa Teresa es un caso típico de "docta ignorancia". San Francisco de Sales es el primero que lo ha señalado, con estas palabras: "Su sabia ignorancia hace parecer ignorante la ciencia de gentes de letras, que después de gran estudio se ven avergonzadas de no entender lo que ella escribe, tan felizmente, de la práctica del amor divino."

Y en nuestros días, un filósofo y teólogo, el P. Garrigou-Lagrange, no vacila en afirmar: "la contemplación es lo que hay de vital y positivo en lo que se llama la docta ignorancia".

Letrados y medio letrados. (Vida, V y XXXV.)

"... siempre fui amiga de letras, aunque gran daño hicieron a mi alma confesores medio letrados, porque no los tenía de tan buenas letras como quisiera. He visto

por experiencia que es mejor, siendo virtuosos y de santas costumbres, no tener ninguna, porque ni ellos se fían de sí, sin preguntar a quien las tenga buenas, ni yo me fiara; y buen letrado nunca me engañó.”

Aparece aquí, con el gracioso decir de la Santa, el repetido defecto, en todos los tiempos, de los semidoctos, los semiperitos, que son mucho peor que los indoctos y los imperitos. A la semiciencia, en cualquier disciplina, es preferible la ignorancia completa.

El ignorante que no se fía de sí, es mucho mejor que el semisabio, envanecido y petulante.

Pero también algún doctor que se fía demasiado de su saber, suele equivocarse de medio a medio.

Tratando de la fundación del Monasterio de San José según la regla de pobreza, que no había de tener renta, no sabiendo qué hacer Santa Teresa entre tantas razones como la daban para persuadirla a tener renta, consultó a un letrado dominico.

“Y envió escritos dos pliegos de contradicción y teología para que no lo hiciese, y así me lo decía que lo había estudiado mucho. Yo le respondí que, para no seguir mi llamamiento, y el voto que tenía hecho de pobreza, y los consejos de Cristo con toda perfección, que no quería aprovecharme de teología, ni con sus letras en este caso me hiciese merced.”

Es de lo más notable. Dos pliegos de *contradicción*, de argumentos, sin duda; y de *teología*, para concluir en que no siga el voto de pobreza, ni los consejos evangélicos... Santa Teresa resuelve de plano: no quiere “aprovecharse” de esa teología, ni de las letras del letrado, en este caso, tampoco.

Le servían de libro el campo, el agua, las flores.

(Vida, IX.)

“Aprovechábame a mí también ver campo, o agua, flores. En estas cosas hallaba yo memoria del Criador, digo, que me despertaban y recogían, y servían de libro...”

Campo, agua, flores. En una de sus cartas, escrita desde Alba de Tormes a la priora de Salamanca, ya dice: “Tengo una ermita, que se ve el río (el Tormes), y también a donde duermo, que estando en la cama puedo gozar de él, que es harta recreación para mí”.

Esto nos recuerda el *Himno* de los tres jóvenes en el horno de Babilonia: “...Mares y ríos, bendecid al Señor, loadle y ensalzadle sobre todas las cosas por los siglos.” (*Libro de Daniel*, III, 51.)

Cosas inanimadas, criaturas todas de Dios, bendecid al Señor. Decid bien, loadle y ensalzadle. Esta es la significación de que le servían de lección, le servían de libro, a Santa Teresa. Además de suponer en ella una sensibilidad exquisita, unos ojos aptos para ver la belleza, un alma de poeta.

Pensamiento desatinado. (Camino, XXVI y XXXI, 10.)

Un autor del siglo XVI, en su obra titulada *Médula Mystica* (1695), es decir, meollo o sustancia íntima de la Mística, nos define algo de lo que se entiende por pensamiento, en mística teológica, en estas palabras: "Pensamiento es un conocimiento descaminado, que sin eficacia ni fin determinado de obrar, por varias partes anda vagueando."

Con perdón de la ciencia encerrada en esa definición, que a los no iniciados nos deja en la misma ignorancia que teníamos sobre lo que es el pensamiento, en mística teológica, nos acogemos al habla de Santa Teresa, que ciento treinta años antes de ese autor, escribió: "Si el entendimiento (o pensamiento), por más declararme, a los mayores desatinos del mundo se fuere, ríase de él y déjele para necio, y estése en su quietud, que él irá y vendrá."

Pero a Santa Teresa, al ponernos sobre aviso de los "desatinos" del pensamiento, para que no altere la quietud de una oración sobrenatural, no se le ocurrió tomarlo por definición, como parece lo tomó el autor de referencia y los de su escuela. Y dice: "Si a los mayores desatinos del mundo se fuere, ríase de él y déjele para necio."

Pensamiento que en esos desvaríos lo mismo se puede llamar imaginación o "taravilla de molino." (*Moradas* 4.^{as}, I, 13.)

Hácese a nuestra medida.

(Camino de Perfección, XXVIII, 2, 11.)

Ya sabemos que Dios está en todas partes. “Pues, mirad—continúa Santa Teresa—, que dice San Agustín que le buscaba en muchas partes, y que le vino a hallar dentro de sí mismo. ¿Pensáis que importa poco para un alma derramada entender esta verdad, y ver que no ha menester para hablar con su Padre Eterno ir al cielo... ni ha menester hablar a voces? Por paso (quedo) que hable, está tan cerca que nos oirá, ni ha menester alas para ir a buscarle, sino ponerse en soledad, y mirarle dentro de sí.”

Y más adelante pondera la grandeza de Dios: “quien hinchiera mil mundos y muchos más”, al encerrarse en una cosa tan pequeña como nuestra alma.

“A la verdad, como es Señor, consigo trae la libertad, y como nos ama, hácese a nuestra medida.”

¡Cuántas veces habremos oído, o leído en los autores, que la inmensidad de Dios se encierra dentro de nosotros, y ninguno ha sabido dar la razón amorosa del misterio en estas tan expresivas palabras: “hácese a nuestra medida”!

Ganarse a sí, para sí. (Camino, XXIX, 7.)

Llegarnos interiormente a Dios, donde hemos de hallarlo, como San Agustín, dentro de sí. Y esto, aclara Santa Teresa con su autoridad de experiencia mística, “no es cosa sobrenatural”. Está en nuestra mano “que es señorearse poco a poco de sí mismo, no perdiéndose en balde; sino ganarse a sí para sí, que es aprovecharse de sus sentidos para lo interior”.

“Creemos más lo que vemos, que lo que nos dice la fe.”

(Moradas segundas, I, 5.)

¡Qué expresión tan enérgica y tan firme de lo que es la fe!

Santa Teresa dice que “está muerta la fe”, que creemos más lo que vemos que lo que ella nos dice.

Hay en la filosofía espiritualista actual un pensamiento profundo que se relaciona con esta idea de Santa Teresa. El espíritu—se afirma—“ve lo que cree”, porque “cree lo que ve”. Es decir, que en lugar del materialista “ver para creer”, se afirma el espiritualista “creer para ver”.

Creemos lo que vemos, pero no menos—si tenemos fe viva—hemos de ver lo que creemos.

La fe va por delante. La materia pide que vaya detrás de la visión.

El espíritu “ve lo que cree”; pero es también porque “cree lo que ve”. Es, en cierto sentido, el *credo, ut intelligam*, de la visión. Creer para entender.

Dejemos andar esta taravilla de molino. (Cuartas, I, 13.)

Para subir a las altas moradas “no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho”.

“Quizá no sabemos qué es amar.” Porque no está en el mayor gusto nuestro, sino en la mayor determinación de la voluntad, de desear en todo contentar a Dios.

“Y no penséis que está la cosa en no pensar otra cosa.”

“Yo he andado—dice la gran maestra de espíritu— en esta “baraúnda del pensamiento” bien apretada.” Hasta que vino a entender, por experiencia que el *pensamiento*, o *imaginación*, no es el *entendimiento*.

Pues el pensamiento puede estar a veces “tan tortolito”, que vuela de presto, “que sólo Dios puede atarle”, cuando “nos ata así”, que parece estamos en alguna manera “desatados de este cuerpo”.

Y no obstante, el *entendimiento*, como potencia del alma, puede estar recogido en Dios, aunque el *pensamiento* (o *imaginación*) ande alborotado en “el arrabal del castillo”.

“Dejemos andar esta taravilla de molino, y molamos nuestra harina”, no dejando de obrar la voluntad y entendimiento.

Alma y espíritu. (Moradas séptimas, I, 11.)

“Lo esencial del alma”, jamás se mueve de la morada de Dios. De manera que, en cierto modo, “hay división en el alma”. Y a manera de Marta cuando se quejó de María. “Esto parecerá desatino”—dice Santa Teresa—. Mas verdaderamente es así, que aunque se entienda que el alma está toda junta, se ven cosas interiores que se entiende hay diferencia en cierto modo “del alma al espíritu”, aunque sea todo uno.

Es esta observación, de las cosas más geniales de Santa Teresa. Es confirmación de lo de San Pablo (1.^a Tesalon, V, 23), que habla del “espíritu”, el “alma” y el “cuerpo” que hay en nosotros. Y que la palabra de Dios es tan viva y eficaz, “que separa el alma del espíritu” (*Hebreos*, IV, 12). Y que hay “cuerpo animal” y “cuerpo espiritual” (1.^a Cor., XV, 46).

Las palabras de Dios, que son obras en nosotros, apartando en el alma lo que es corpóreo en ella, la deja “en puro espíritu” para que se pueda juntar con el Espíritu increado, que el mismo Señor “la ha de henchir de sí”, añade Santa Teresa.

Queda el espíritu de esta alma hecho una cosa con Dios.

“Quizá es esto—dice ingenuamente Santa Teresa—lo de San Pablo: “El que llega a Dios, hácese un espíritu con él.” (1.^a Cor., VI, 17.)

Libertad y esclavitud. (Exclam., XVII, 4.)

“¡Oh, libre albedrío, tan esclavo de tu libertad, si no vives enclavado con el temor y el amor de quien te crió!”

¡Esclavo en lo que se cree libre; y libre donde se cree esclavo! Es toda una filosofía para que un Leibniz la desarrollara adecuadamente. A la duda y sospecha que puede oponer la ilusión de nuestro “yo”, que cree debe vivir, antes que nada, en su libertad, Santa Teresa responde con su magnífica exclamación.

No conocemos, en pensador alguno anterior a Santa Teresa, quien haya llegado a esa idea luminosa y profunda de ser “esclavo de la libertad”, un libre albedrío mal entendido.

Es en el mismo tratado (*Ibid.*, 3) donde expresa el “muera ya este yo y viva en mí otro, que es más que yo”. Y añade: “¿Qué mayor ni más miserable cautiverio que estar el alma suelta de la mano de su Criador?”

En nuestro lenguaje popular castellano hay, en efecto, la frase “estar dejado de la mano de Dios”, que revela el lamentable estado del hombre sin posesión de sí mismo, esclavo de sus pasiones.

Volver la cabeza hacia sí. (Moradas primeras, I, 1.)

“No es pequeña lástima y confusión que por nuestra culpa no entendamos a nosotros mismos, ni sepamos quién somos.”

“¿No sería gran ignorancia—añade—que preguntasen a uno quién es y no se conociese?”

“Es gran cosa el propio conocimiento.”

Hay almas tan enfermas y mostradas “a estarse en cosas exteriores”, que no hay remedio, “ni parece puedan entrar dentro de sí”.

“Y si estas almas no procuran entender y remediar su gran miseria, quedarse han hechas estatuas de sal, por no volver la cabeza hacia sí, así como quedó la mujer de Lot por volverla.”

¿Qué mejor ni más sencilla y clara explicación del famoso *conócete a ti mismo*, principio de verdadera filosofía?

“No entenderlo me hace gran regalo.” (Conceptos, I, 8.)

Rogando a letrados que le declarasen lo que quiere decir el Espíritu Santo y el verdadero sentido de los misterios en las palabras del *Cantar de los Cantares* (I, 1), escribe: “Dicen (los letrados consultados) que los doctores escribieron muchas exposiciones, y que aún no acaban de darle” (el sentido).

Y aquí explica, con una discreción admirable, el cómo ella se decidirá a escribir algo más acerca de esos misterios que los doctores “no acaban de dar el sentido”.

“Parecerá demasiada soberbia la mía, siendo esto así, quereros yo declararos algo; y no es mi intento, por poco humilde que soy, pensar que atinaré a la verdad.”

“Lo que pretendo es, que así como yo me regalo en

lo que el Señor me da a entender, cuando algo de ello oigo, que decíroslo por ventura os consolará como a mí.”

Nótese que le hace “gran regalo” no entenderlo, lo que no podemos alcanzar “con nuestros entendimientos tan bajos”; pero le hace regalo lo que Dios le da a entender.

Es lo de San Agustín: “Entendamos, y vuele nuestro entendimiento, en tanto que podamos; y cuando no pudiéremos, creamos.”

Más adelante (cap. VI. 7) trae otro ejemplo más de cómo hemos de “rendir nuestros entendimientos y pensar que para entender las grandezas de Dios, no valen nada”. El ejemplo es de primer orden: la humildad de la Virgen.

Preguntó al Angel: —¿Cómo será esto? —*El Espíritu Santo sobrevendrá en ti; la virtud del muy alto te hará sombra.*

Y la Virgen “no curó de más disputas”—dice Santa Teresa—. Entendió luego que interviniendo estas dos cosas no había más qué saber, ni dudar.

“No como algunos letrados—concluye—que no les lleva el Señor por este modo de oración, ni tienen principio de espíritu, que quieren llevar las cosas por tanta razón y tan medidas por sus entendimientos, que no parece sino que han ellos, con sus letras, de comprender todas las grandezas de Dios.”

No cabe decir nada más, ni mejor, de cómo ha de entenderse la limitación de nuestro entendimiento. Y en qué sentido puede la filosofía, como lo comentó Vives, interpretar el error de Protágoras, de ver en nuestros entendimientos la “medida de todas las cosas”.

2. SAN JUAN DE LA CRUZ.

“Más vale un pensamiento del hombre que todo el mundo” (32) (a).

Aquí está condensado todo el valor filosófico de San Juan de la Cruz. Y añade, en otro lugar: “Todo el mundo no es digno de un pensamiento del hombre, porque a sólo Dios se debe; y así cualquier pensamiento que no se tenga en Dios se lo hurtamos” (37) (b).

Esta segunda parte es la “vueita a lo divino”, la aplicación teológica mística, de su afirmación filosófica.

San Juan de la Cruz (Juan de Yepes) era enfermero del *Hospital de San Antón*, en Medina del Campo, por los años (1557 a 1564) en que era médico allí el famoso filósofo español Gómez Pereira, que reducía todos los fenómenos psicológicos al pensamiento, y que un siglo antes que Descartes había afirmado: *Nosco, ergo sum*. “Conozco que conozco algo; todo lo que conoce es; luego yo soy.”.

Nos permitimos creer que el joven enfermero, de quince a veinte años, Juan de Yepes, aficionado al estudio, aprendió su aforismo utilizando enseñanzas de filosofía natural del médico filósofo. Gómez Pereira pu-

(a) La numeración es de la edición *Breviario*. P. Silverio. *Avisos y Sentencias*.

(b) *Puntos de amor*.

blicó su famosa obra *Antoniana Margarita* en Medina del Campo (1554).

Más tarde, San Juan de la Cruz (Juan de Santo Mathia), en la Universidad de Salamanca (1564-1567), debió de leer con afición la *Consolación de la filosofía*, de Boecio, a quien cita por dos veces (*Subida*, 3.º XXI; 8-3.º, XVI; 6). *Tu quoque, si vis — lumine claro...*

Trata Boecio de las cuatro pasiones del alma: “Gozo, esperanza, dolor y temor”, y de cómo hay que desecharlas o dominarlas, para alcanzar la verdad.

San Juan de la Cruz tiene esta “Sentencia” (15): “Niega tus deseos, y hallarás lo que desea tu corazón.” Es la filosofía del *Kempis*: “Déjalo todo, y lo hallarás todo.” Y en otro lugar (*Subida*, 1.º, XIII; 11 y 12), en aquellos versos *Del todo y la nada*, expone la misma filosofía: “Para venir a gustarlo todo — no quieras tener gusto en nada... Porque para venir del todo al todo — has de negarte del todo en todo. — Y cuando lo vengas del todo a tener — has de tenerlo sin nada querer.”

Otro pensamiento de alto valor filosófico, relacionado con el mundo exterior (*Subida*, 3.º, VI; 3): “No sólo al alma, sino a los casos adversos aprovecha llevarlo todo con igualdad de ánimo.”

Relacionado con esto, pensaba Descartes: “La alegría interior tiene alguna fuerza para hacer la fortuna más favorable.”

Otros pensadores modernos (P. Gratry) han expresado esta misma idea: “Las tendencias llegan a la lin-

de.” El entusiasmo es una señal de éxito. “El reino de Dios llega cuando se tiende hacia él.”

Santo Tomás (*Suma Teol.*, P. 1.^a; q. 12; 6): “El deseo hace apto y prepara al hombre para conseguir lo que desea.”

San Juan de la Cruz (*Llama.*, III; 26): “El deseo de Dios es disposición para unirse con el mismo Dios.” “Acerca de Dios, cuanto más se espera, más se alcanza” (*Subida*, 3.^o; VII; 2).

El principio de la sabiduría es un verdadero deseo de ella—dice la Sagrada Escritura (*Sap.*, VI; 17).

“El fin de toda filosofía es hacer posible una esperanza”, ha afirmado genialmente un pensador moderno, Hans Driesch.

Y hace siglos, Chilon, uno de los siete sabios de Grecia, decía, al preguntarle en qué se diferencia el sabio del ignorante: “En las buenas esperanzas.”

Veamos más pensamientos de filosofía natural en San Juan de la Cruz: “El alma, como dicen los filósofos, luego que Dios la infunde en el cuerpo está como una tabla rasa.” Como en una cárcel oscura, que sólo ve por las ventanas de los sentidos (*Subida*, 1.^o, VIII; 3). Pero “no ocupan el alma, ni la dañan las cosas de este mundo, pues no entran en ella, sino la voluntad y apetito de ellas, que moran en ella” (*Ibid.* 4). He ahí otra superioridad de nuestra alma sobre el mundo exterior, si sabe dominar sus pasiones.

Ciego es el apetito, y la razón su mozo de ciego. “El

que se ceba del apetito es como el pez encandilado al cual aquella luz antes le sirve de tinieblas...”

Y en otro lugar (*Subida*, 2.º, VIII; 6), tratando de la contemplación, a la que llama el Seudo-Areopagita *rayo de tiniebla*: “Aristóteles dice, que de la misma manera que los ojos del murciélago se han con el sol, el cual totalmente le hace tinieblas, así nuestro entendimiento se ha a lo que es más luz en Dios, “que totalmente nos es tiniebla”.

He aquí un pensamiento de propia filosofía natural: “Un rayo de sol que entra por una ventana, tanto menos se ve cuanto más puro de átomos y motas está.” “Porque la luz no es propio objeto de la vista, sino el medio con que ve lo visible.” Los visibles son donde el rayo de luz se refleja (*Subida*, 2.º, XIV; 9).

La filosofía moderna dice, en forma paradójica: “La voluntad se crea negándola.”

Y San Juan de la Cruz, fundándose en San Pablo (2.º Cor., VI; 10): *No teniendo nada, nosotros poseemos todo*, expone que la “libertad de ánimo, claridad en la razón, sosiego, etc.”, se adquiere sin codicia de lo temporal. “Y más gozo en las criaturas con el desapropio de ellas.” “No se puede gozar en ellas si se las mira con asimiento de propiedad...”

“El uno las goza, según la verdad de ellas; el otro (el que está asido), según la mentira.” El gozo del uno anubla el juicio; la negación del otro deja el juicio claro. El que las posee asido a ellas, no posee nada; antes, ellas le poseen a él, el corazón (*Subida*, 3.º, XX; 2; 3).

He aquí otros “avisos y sentencias”, seleccionados entre los que más se señala la filosofía natural: “Dos veces trabaja el pájaro que se asentó en la liga; es, a saber: en desasirse y limpiarse de ella, y de dos maneras pena el que cumple su apetito: en desasirse, y después de desasido en purgarse de lo que de él se le pega” (22). “Escoge para ti un espíritu robusto, no asido a nada, y hallarás dulzura y paz en abundancia, porque la sabrosa y durable fruta en tierra fría y seca se coge” (39). “Como el que tira el carro cuesta arriba, así camina para Dios el alma que no sacude el cuidado y apaga el apetito” (53). “Sin trabajo sujetarás las gentes, y te servirán las cosas, si te olvidares de ellas y de ti mismo” (66).

Señalemos, finalmente, pensamientos que indican, acaso, reminiscencias de las enseñanzas del médico filósofo de Medina, Gómez Pereira.

Dice así San Juan de la Cruz: “En las demás enfermedades cúranse contrarios con contrarios; mas la dolencia de amor no se cura sino con amor” (*Cántico*, XI).

“El oído del alma es el entendimiento. El sentido del oído se allega más a lo espiritual que el tacto, y por eso el deleite que causa es más espiritual” (*Cant.*, XV).

“Las afecciones del dolor, como las aguas, entran en el alma.”

“Las afecciones de la esperanza, como los aires, que vuelan a desear lo ausente que se espera. Las afecciones

del gozo, como los ardores que inflaman el corazón. Las afecciones del temor, como los miedos" (*Cant.*, XXX). Aquí se nota también la atención repetida que San Juan de la Cruz prestaba a la *Consolación de la filosofía*, de Boecio.

Terminemos exponiendo una acepción notable, popular, de la palabra *amor*, empleada una vez por San Juan de la Cruz, en el sentido de *causa*, *motivo*, él que sabía tanto de la filosofía del amor.

En carta que escribió a doña Ana de Peñalosa (21 de septiembre de 1591) comunicándola: "Mañana me voy a Ubeda a curar unas calenturillas, que, como ha más de ocho días que me dan cada día y no se me quitan, pareceme habrá menester ayuda de medicina." Al final de la carta dice: "Ahora no me acuerdo más qué escribir, y por amor de la calentura también lo deajo, que bien me quisiera alargar."

No dice "amor a la calentura", sino "amor de la calentura". El maestro Gonzalo Correas, notable humanista del siglo XVII, en su *Vocabulario*, escribe: "Por *mor* della, a lo rústico, por amor de ella." En el dialecto castellano-leonés de tierra de Salamanca (véase *Ob. cit.*, bibliografía) se dice todavía "por *mor*", por amor, y significa por causa, por motivo de ella. Esto es, que la calentura es, por su inclinación, su "amor" (la causa o motivo), "de ella", no "a ella". No podemos menos de hacer notar el error, perfectamente disculpable de un autor extranjero, Baruzi (*Ob. cit.*, pági-

nas 225-226), en su admirable obra, de bibliografía y crítica, de erudición y concienzuda investigación en archivos, en honor de San Juan de la Cruz, en la que interpreta esas palabras, “amor de la calentura”, como “exquisitas y mórbidas”, y añade: “No es aquí solamente el gusto del sufrimiento físico, del como lo encontramos en todos los ascetas: es una curiosidad psicológica que se expresa, y puesto que la palabra está allí pronunciada, un *amor* de una experiencia más aguda, turbia y clara juntamente, dolorosa y seductora a la vez.”

No es por *afecto* a la calentura, lo que quiso significar San Juan de la Cruz, sino por causa o motivo “de ella”, como hemos explicado antes.

No es extraño, decíamos, en un autor extranjero, desconocer el significado de una palabra castellana del dialecto vulgar usada ya, y quizá antes, del siglo XVI.

Además, y es defecto esencial de esa, por otra parte, estimable obra, el criterio racionalista con que está concebida, que le hace ver “problemas” insolubles, de experiencias de “curiosidad psicológica”, “exquisitas y mórbidas”, a la vez, donde no hay sino una palabra, uno de cuyos sentidos es claro, sencillo y vulgar.

3. FRAY JUAN DE LOS ANGELES.

Fray Juan de los Angeles es la síntesis viva de todo lo que se sabía de mística en su tiempo, expuesto en el lenguaje modelo de estilo, de castellano del siglo XVI.

Su originalidad está en la manera de decir, ideas que

hace verdaderamente suyas, con erudición exegética admirable, de infinitad de autores. Es moralista y psicólogo ante todo.

Sus obras completas ocupan dos extensos volúmenes (el 20 y 24) de la *Nueva Biblioteca de Autores Españoles*.

Hemos de limitarnos para nuestro objeto aquí, en seleccionar su filosofía del amor propio, donde se halla en su elemento peculiar, en su *Manual de vida perfecta*, donde alcanza la perfección de su estilo y la madurez de su espíritu.

“No es para todos—dice en el prólogo al lector—, es para los estudiosos de humildad y limpieza, es para los determinados y valientes de Dios, que saben hacer fuerza a la misma naturaleza, y domar sus pasiones; es para los que de todo en todo desconfían de sí y de sólo Dios confían; es para los que siempre estudian en el menosprecio de sí mismos y trabajan en la aniquilación.”

Amor propio o voluntad propia. “A mi parecer—dice Fr. Juan de los Angeles (*Diálogo*, IV; 4)—, no hay diferencia ninguna, y si la hay es en los nombres.”

Difícilísimísima cosa es vencer la propia voluntad. Pelea ella contra sí misma. San Agustín llamó a la propia voluntad “corazón perverso”. Y llamó “derechos de corazón” a los que se ajustan a la voluntad de Dios, y “torcidos”, a los que quieren traer la voluntad de Dios a la suya.

“Amante de sí—dice San Bernardo—es el que se ama con amor privado y demasiado.”

“El amor propio—observa Fr. Juan de los Angeles—siempre trae competencia con Dios acerca de la suma honra y primado del fin, queriendo uno y otro para sí.”

Y añade en su lenguaje: “Antepón a ti la voluntad de Dios, y deprende a amarte a ti, no amándote a ti.”

“Negarse uno a sí mismo es tener su cuerpo y su vida, como vida y cuerpo de otro, no amigo, sino enemigo.”

Cita a Platón, que decía que morir el hombre es cuando, viviendo el alma en el cuerpo, desprecia los halagos de la carne y se desnuda de las pasiones y apetitos sensuales.

Niéguese a sí mismo, dice Cristo. “Pelee consigo, vénzase a sí, y acocce puesta en tierra su misma codicia. No se ha de buscar el extraño para ser acometido y herido, ni de fuera se ha de traer la materia para la batalla; dentro de nosotros está armado el enemigo; conviene, a saber, el amor propio”—concluye Fr. Juan de los Angeles.

Y más adelante (*Diálogo*, IV; 7): “Si quieres venir a la espiritual o intelectual contemplación, desnuda y vacía perfectamente tu voluntad de todo querer y no querer propio...” Y más adelante:

“Lo natural del entendimiento es atraer a sí, sin salir de casa, todo lo que ha de entender; diferente mucho de la voluntad, que no pára buscando lo que ama” (*Diálogo*, V, 4.º)

Anteriormente, en la *Lucha espiritual* (caps. XV a XVII), trata también del “amor propio”.

He aquí uno de sus pensamientos: “Como amando yo cualquier cosa fuera de mí me convierto en ella, amándome a mí mismo claro está que me convierto en mí, y me hago mi fundamento propio mío, fuera de Dios y contra Dios.”

“Y no reconociendo otro Señor, soy mi señor; lo cual es sólo propio de Dios, que no tiene superior a sí mismo.”

Veamos, en forma de *aforismos*, los pensamientos filosóficos más seleccionados de Fr. Juan de los Angeles, que hace suyos en su original estilo.

“No es posible quedándote tú en ti, hacer Dios en ti su morada.” (*Diálogo*, I, *Conquista del Reino*.)

“En ninguna de cuantas criaturas Dios crió halló la vanidad asiento sino en el hombre, y así es él una universidad de todas las vanidades que hay en el mundo. (*Ibid.*, III.)

“Con toda verdad te sé decir que nunca gocé de mi propia voluntad hasta que por Dios la negué, porque en El se cobra lo que por El se pierde o renuncia.” (*Ibid.*) Ya hemos indicado en otro lugar anterior que ésta es una de las verdades de la filosofía espiritualista moderna, que dice “la voluntad se crea negándola”.

Dice la Sagrada Escritura (*Eccli.*, XIII, 9): “Humíllate a Dios, y espera de su mano.” Fr. Juan de los Angeles traduce: “Humíllate y sufre sus manos.” Y lo

explica así: “Que en el ánimo humilde se labran perfectamente labores de virtudes y merecimientos.” “No hay artífice que en material vivo labre obra perfecta, porque resiste a las manos que le han de dar su perfección.” Y pone el ejemplo del arrayán, que aunque el hortelano haga en él algunas figuras, en breve tiempo no queda rastro de ellas, porque es material vivo, que con mucha priesa crece.

La idea tan repetida por los místicos: convertirse al amante en la cosa amada, la expone así: “Un filósofo dijo que el hombre era de naturaleza suelta. Es decir, que no tenía figura propia, sino extraña, y forasteras muchas, porque por la fuerza del amor se transforma en lo que quiere.” (*Lucha espiritual*, cap. II.)

¿Qué es lo primero, el conocimiento o el afecto?

“Ya los filósofos griegos entendieron que los bienes finitos y percederos, primero los conocemos que los amamos. Los bienes divinos y sobrenaturales, en cambio, apenas pueden ser entendidos si no precede el amor a ellos.” (*Ibid.*, XIII.)

“Nadie puede llegarse a Dios, que es Espíritu, sino con el espíritu, no entendiendo, sino amando.” A esto llaman los místicos —dice— “centella de la sindéresis”.

“Ama y serás amado, decía Séneca. Y como la semejanza es causa de amor, y una cierta naturaleza, según Platón, pues si yo soy semejante a otro, o me hago semejante a él, del mismo modo él es semejante a mí, o se ha hecho semejante a mí.” “Así el amado que se re-

conoce a sí mismo en el amante es impulsado a amarle, por amarse a sí mismo que vive en él." Esto recuerda la misma doctrina expuesta por Sabunde y por León Hebreo.

Aristóteles dijo que en el hombre virtuoso todas las cosas exteriores o interiores hacen consonancia con la razón. El eminente oratoriano inglés P. Faber ha expuesto la idea de que el hombre santo es el ejemplar de persona perfectamente razonable. Fr. Juan de los Angeles, comentando a Aristóteles, afirma: "Así es que nuestro espíritu atraído de Dios, consecutivamente atrae a sí todas las cosas que son del cuerpo, de donde resultan dos maravillosas uniones: una, del espíritu a Dios, y otra, del cuerpo al espíritu" (*Ibid.*, 2.^a, cap. V).

De su obra *Consideraciones sobre el libro del "Cantar de los Cantares"*, del cual sólo se conocen los dos primeros capítulos, que forman un volumen, con interesantísimas observaciones de erudición exegética, sólo seleccionaremos los siguientes pensamientos de filosofía, excluyendo los de teología mística, que no son de nuestro objeto aquí.

"Si el que gobierna un reloj no tiene cuidado de alzarle las pesas, necesariamente se ha de parar todo el artificio del reloj, porque las pesas, con su natural gravedad, siempre van caminando a lo bajo hasta sentarse en el suelo, que es el lugar de su descanso."

"Pues eso mismo digo yo de este reloj de nuestro hombre interior, que con el peso de la carne, que siem-

pre le agrava y lleva para la tierra, muy de ordinario está parado, y para que se menee y ande concertado es menester que Dios le alce las pesas, quiere decir que aligere la pesadumbre del ánimo y la arrebate para sí.” (*Cant.*, I, 3.)

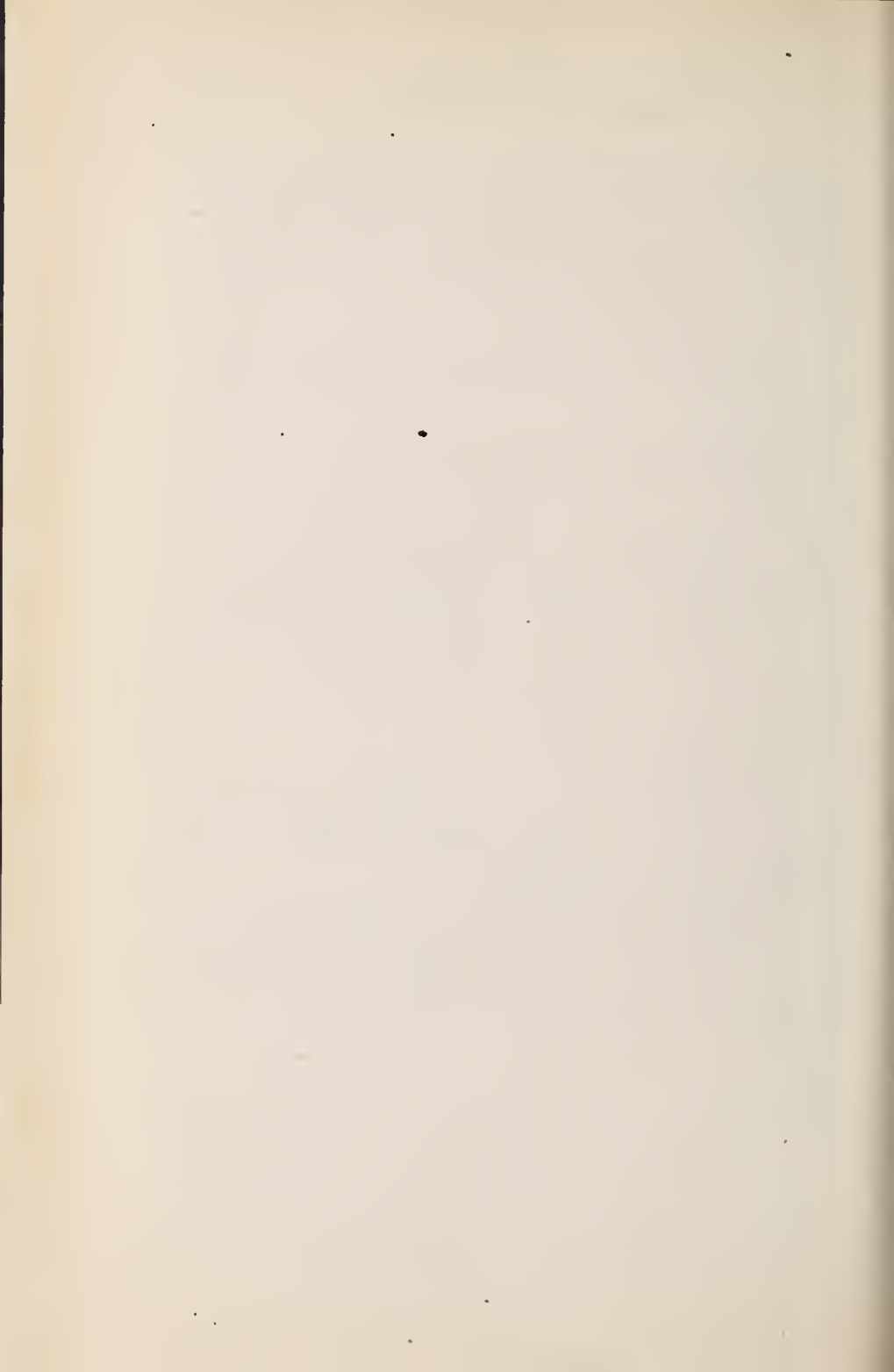
“Algunos, echándolas de filósofos, tienen el alma por sal, todo lo más, para que no huela mal el cuerpo.” (*Cant.*, I, 14.)

“El bien terreno es bien en cuanto dura en nosotros el mal.”

Profundo pensamiento filosófico, que explana Fray Juan de los Angeles así: “Los bienes del cuerpo y de alma casi todos los deseamos y procuramos como medios para conseguir algún fin, o para remedio de alguna mengua que padecemos; y por esto los deleites que de todos recibimos, son menguados y no puros: lo uno, porque se fundan en mengua, y lo otro, porque no duran más de cuanto ella dura.”

“¿Qué deleite hay en el comer, si falta el hambre? ¿Y en la bebida, si no hay sed? Luego el bien es bien en cuanto dura en nosotros el mal.”

“Y hay aquí otra miseria: que no se puede el hombre entregar a los deleites y bienes de acá a rienda suelta, porque pasando de aquel punto hasta donde llegan a deleitar, más sirven de tormento que de gusto.”



IV

APÉNDICES

I. - TRASCENDENCIA EUROPEA DE LA CULTURA ESPAÑOLA

El admirado hispanista, profesor de Munich, reputado autor de *Lope de Vega y su tiempo* y de *La soledad en la poesía española*, Karl Vossler, en importantes conferencias dadas en Alemania, ha tratado de la “trascendencia europea de la cultura española”. Tema del más alto valor hispánico, expuesto, además, por un fino espíritu, adornado de las mejores dotes de una crítica certera e imparcial en el fondo y de atrayente amenidad en la forma.

He de comentar en las presentes líneas, en forma esquemática—la parte útil del trabajo mental, que afirmó Bergson—, las ideas fundamentales de una autoridad intelectual como la de Vossler en su visión de España.

El auténtico tipo del español es el del castellano, afirma Vossler, ya que la lengua y la orientación política que alcanzó más éxito y el carácter más definido se extendieron desde la meseta de Castilla al resto de España, dándole unidad nacional. Pero esto no quiere decir que nuestro país presente un “tipo cultural, ni racial, cerrado y único”, sino que aparecen en él unidas distintas fuerzas, como ocurre en todas las unidades vivas. entre las que se destacan “el espíritu de señorío de Castilla y el sentimiento burgués catalán”.

España llegó a una acción de trascendencia universal por la unión de esas dos maneras de ser al reunirse las dos coronas de Castilla y Aragón en los Reyes Católicos.

La coexistencia de tres confesiones religiosas, mosaica, mahometana y cristiana en el sur de la Península “fueron garantía de la libertad espiritual de toda Europa”. Sirva de lección esa certera afirmación de Vossler a la mediocridad intelectualista, pensando siempre en la intolerancia española como una vergüenza y una excepción en el horizonte europeo.

Mucho antes de que se realizase el movimiento de la *Auf-klarung*, la “ilustración” del siglo XVIII en Alemania, Francia e Inglaterra, hubo una *Auf-klarung*, afirma Vossler, en el siglo XII, en España. Sería interesante, añade, seguir la pista a las ideas que pasaron de aquella “ilustración” al enciclopedismo moderno. No hay duda que Spinoza fué el intermediario entre las dos épocas, como continuador de Averroes y Maimónides y precursor de Leibniz, de Lessing, de Kant y de Goethe.

En el siglo XII escribía Abentofail de Guadix su *Filósofo autodidacto*. Y en 1671 este libro hispanoárabe fué traducido al latín y al alemán, inglés y francés, produciendo la admiración de Leibniz.

Pero es de notar que esta *Auf-klarung* medieval, a diferencia del enciclopedismo nórdico moderno, presenta una íntima relación con la mística, con la filosofía neoplatónica.

Y aquí advierte, con intuición genial. Vossler la característica de lo que llama bellamente “metafísica de la luz”.

El averroísta estaba convencido de que sus ideas filosóficas procedían de una inteligencia supraterrena, como las relaciones y dones de la gracia entre Dios y los hombres. Y de ahí la simpatía con que fué recibida por los poetas, por Dante sobre todo.

Señala aquí Vossler la otra faceta errónea de la “doble verdad” del averroísmo. Nos permitimos observar que, como ha demostrado Asín Palacios, no es Averroes el autor de la doctrina de la “doble verdad”. Que Averroes fué el mayor adversario del “averroísmo racionalista”, que le atribuyeron los intérpretes latinos del siglo XIII.

Considera Vossler a Raimundo Lulio como un “cabeza militar” de la fe, como un precursor de San Ignacio, más bien que como un pensador. Y como esencial para el tipo de misionero español, observa Vossler que Lulio recomendaba en el Concilio de Viena (1311) el estudio de las lenguas orientales como cometido ur-

gente de la obra misional. Y emplea el dialecto de su patria antes que nadie, como lengua poética y teológica para propagar la fe.

Esto nos recuerda la magnífica idea del imperio de la lengua que exponía ante la Reina Católica el maestro Nebrija, al presentarle su *Gramática castellana* para difundir, con el habla de Castilla, nuestra fe por todos los pueblos nuevamente descubiertos.

Celo en la defensa de la fe ve Vossler en Raimundo Lulio y, además, como fenómeno secundario, un barroquismo lógico; es decir, un doble sentido de los juegos de ideas de la dialéctica hispanoárabe.

Cien años antes de la campaña de Lulio contra el Islam funda el castellano Domingo de Guzmán la Orden de Predicadores para convertir a los herejes albigeneses. Y otros cien años antes aparecen en el suelo español las primeras Cruzadas europeas. Ningún país de Europa, afirma Vossler, ha engendrado, como España, el espíritu de la lucha por la fe.

Ahí están las cuatro Ordenes militares para atestiguarlo, desde los siglos XII al XIV. Y las empresas ultramarinas, y las conquistas en Africa y en Asia. En el fondo no son otra cosa que Cruzadas.

Toca Vossler el tema del Renacimiento y la Reforma. Conocida es la tendencia de muchos intelectuales españoles, desde el 98 acá, de que en España no habíamos tenido Renacimiento, porque no habíamos tenido Reforma.

Hasta se llegó a negar o desconocer, con marcada ideología tendenciosa, el espíritu renacentista de Cervantes, que, sin alardes de cultura pedantesca, acertó a recoger en su obra todo el verdadero humanismo de su tiempo. Afortunadamente, basta la obra de un extranjero, Aubrey Bell, para demostrar que hubo Renacimiento en España sin necesidad de que hubiese Reforma protestante.

Otro extranjero, Ludwing Pfandl, llega a afirmar, con razones convincentes, que la obra de Lutero “significó una oposición al Renacimiento, no sólo en Alemania, sino también, en cierto sentido, en España”. La segunda mitad del siglo XVI la califica acertadamente Pfandl de *Segundo Renacimiento* español, que penetra en las vías de la *Contrarreforma*.

Veamos la visión de Vossler: “Si España no se adhiere a la Reforma, es, ante todo, porque no la hacía falta...” “Una intimidad y severidad religiosa que conservan toda su frescura y que caracterizan, lo mismo entonces que hoy, al catolicismo español, constituyen el motivo verdadero del fracaso de la Reforma en la Península Ibérica.”

Y añade el docto hispanista, con certero atisbo, que estudiando los *Autos sacramentales* se ve clarísimamente que había algo en España que cerraba el camino a la Reforma protestante.

Aquella representación tenía por objeto servir de una manera declarada a los fines de la Contrarreforma, acudiendo a la fantasía de los españoles, y su inclinación a la fe mágica, ante las revelaciones del dogma eucarístico.

Por otra parte, señala bien Vossler el gran antagonista del protestantismo: Ignacio de Loyola. Ve en él el “militarismo espiritual”. Así como en la lucha de las armas el español es el guerrillero nato, en la lucha del espíritu es el militarista organizador, el antípoda —dice—, “el complemento del soldado prusiano”, lo mismo que lo es del polemista filósofo de los pueblos germánicos y del mundo protestante.

Donde quiera que se lucha en torno a la fe se encuentra siempre, si no a la Compañía de Jesús, por lo menos su espíritu, su escuela, su disciplina, y concluye Vossler con esta independiente afirmación: “Es una ironía de la Historia, y al mismo tiempo un timbre de gloria de la Compañía de Jesús, que su ciencia pedagógica haya favorecido a la vida espiritual de Europa toda, sin distinción de confesiones y de pareceres”, tanto en el campo de las ciencias, de la teología, de la política, como del teatro o de la arquitectura.

“Las armas y las letras fueron siempre de la mano en España”, dice bien Vossler.

Pero el entusiasmo paganizante de los humanistas italianos no produjo gran impresión en España. Los españoles llevaban dentro de sí la vieja sabiduría de Oriente, y los más sabios entre ellos “resultaban demasiado viriles y graves para caer en la práctica de un *diletantismo* puramente artístico”.

“Hay un humanismo español”, para Vossler. Pero su explicación no es la misma que la del humanismo

européo. En vez del “nada humano me es extraño”, se tiene el “todo lo extraño me humaniza”.

Afirma Vossler que de ese “humanismo español” salió la gran poesía y el gran arte del barroco, por un lado, y por otro, el arte de tratar y dominar al hombre. Y que con el principio de la Edad Moderna se despierta en España, lo mismo que en el resto de Europa, “el individualismo”.

Pero un individualismo, de la alta meseta española, caracterizado por “la capacidad de resistencia, por la firmeza estoica, senequista, de los antiguos iberos”.

“El honor—dice Vossler—llegó a ser estimado en España como una cosa sobrenatural, precisamente cuando el resto del mundo estaba a punto de ver en el honor, y en el poder, algo profano y natural, dimanante de nuestra voluntad, “al mismo tiempo que rompía su encanto teocrático.”

De España es la gloria de haber realizado un nuevo tipo de humanidad, “el gran señor”. “Que no hay que confundir—afirma certeramente Vossler—ni con el hombre del Renacimiento, ni con el “espíritu fuerte” del enciclopedismo.”

“El rasgo más destacado del ideal español—concluye—es el sentimiento del honor.”

Y señala el concepto del honor como el que inspiró al Ejército español cuando era el más poderoso del mundo, durante los siglos XVI y XVII. Y cita este proverbio militar: “Por la honra, pon la vida; y pon las dos, honra y vida, por tu Dios.”

Más adelante confiesa Vossler lo difícil que es “para nosotros, los racionalistas de hoy”—dice—comprender

la psicología de los españoles. Y que para explicarla como algo fantástico evocan frecuentemente la figura novelesca de Don Quijote y afirman “que todo español lleva dentro un pequeño Quijote”.

Pero sobre esto del “quijotismo” español, quien escribe estas líneas trata de ello en el apéndice III.

Así como del “humanismo español” hemos tratado en el artículo acerca de Vives.

Más concreto y nada “racionalista” aparece en seguida Vossler cuando afirma que “la propensión a lo trascendente y la aversión a lo inmanente” fué lo que capacitó al español “para romper el estrecho marco de la vida medieval europea... y para crear un inmenso imperio universal, católico, que se concretaba en: un Dios, una Fe y un Imperio”.

“Imperio tan admirado como odiado y temido mientras fué fuerte”, dice bien Vossler, como olvidado en cuanto sintió su decadencia.

“El racionalismo francés, el espíritu de independencia de la Baja Alemania y el genio comercial de los ingleses—afirma Vossler—dieron el golpe de gracia al poderío español”.

Cita después a uno de los pensadores más importantes “de la burguesía ilustrada”, Benedetto Croce, que en 1926 daba por anticuadas y sospechosas o ridículas “la metafísica y la filosofía sistemática o definitiva”; a saber: metafísica como investigación de una realidad que está por encima o más allá de la experien-

cia, y filosofía sistemática como construcción de un sistema cerrado”.

A esto responde bellamente Vossler que si ello quiere decir que la España de la Contrarreforma puede considerarse como acabada, no sólo como potencia política, sino como “ideológica”, a su modo de ver perdura en otra forma, viva y fecunda, y hasta imprescindible para la conciencia humana, “como recuerdo e idea, como poesía y arte, como añoranza y anhelo, esta magnífica y señorial España no puede morir nunca para los hombres”.

Además, nos permitimos añadir, si Croce alude a nuestra mística como realidad por encima o más allá de la experiencia, y a una “filosofía sistemática”, nos atenemos a la opinión de Bergson, que ha visto en nuestra mística una “experiencia de lo divino”, y en la filosofía intuicionista, todo lo opuesto a filosofía sistemática y a “sistema cerrado”.

Pero en lugar de la España real, que toma una parte cada vez más activa en la vida intelectual de Europa, amenaza introducirse—afirma Vossler—“la visión de una España poética y pintoresca, absolutamente literaria”. Para salir al encuentro de esa “moda”, el docto crítico sienta unas conclusiones interesantes, que hemos de señalar.

Que apenas una forma literaria española ha conseguido alcanzar un valor europeo de carácter general. Pero esto no significa nada en contra de su poder de

penetración. Porque son precisamente “las formas artísticas autóctonas” las que más difícilmente se traducen, imitan y trasplantan. ¿Cómo querer hacer de un Velázquez un estilo, o una manera de un Cervantes? En eso reside precisamente su mayor secreto.

Lope y Calderón influyen fuera de España a través de sus motivos y de su pensamiento, “pero no por su técnica”.

Esta técnica está estrechamente unida a su patria.

La exportación es difícil, “prueba de no haber sido concebidas de una manera pura, y que no es posible desligarlas del país donde se produjera”—afirma Vossler—. De la *Celestina*, dice el docto hispanista, se apreció en el extranjero, más que nada, “su valor retórico”. ¿No es ello también “técnica” unida estrechamente a su patria?—nos permitimos preguntar.

Antes de que *Don Quijote* fuera considerado como literatura pura, fué tenido por sátira, crítica, burla o diversión, etc.

Así es, en efecto, como lo afirma Vossler, y lo exponemos aparte.

Que en la crítica moderna se encuentra repetida la manera de concebir el genio español como creación limitada y empuñecida por el origen, la costumbre, la autoridad, o restringida por una fuerza exterior, observa profundamente Vossler.

Cuando se ha empezado a estudiar, sin prejuicios —dice—, la influencia de la Inquisición y de la censura sobre la literatura española y las Bellas Artes, “se ha puesto en claro, con gran sorpresa, que dicha influencia

es escasísima". Basta, en efecto, haber leído a Menéndez Pelayo.

"La presión sobre el pensamiento apenas la sintieron entonces, ni siquiera las mejores cabezas ni los espíritus más delicados." Anotemos esta noble y valiosa confesión del reputado hispanista extranjero.

Merecen párrafo aparte las observaciones profundas y filosóficas tocante a la mística española.

Dice así: "El hombre viene a ser un espacio del espíritu. Las visiones religiosas de los grandes místicos españoles, aun sin olvidar su origen platónico, descansan por completo en la concepción de espacios intelectuales, y se esfuerzan en llevar al alma humana hacia Dios, a través de moradas, jardines, caminos, puentes, escalas y grados sobrenaturales."

Es una visión admirable del concepto de nuestra mística, que no se parece en nada a tanta superficial e inexacta visión que la crítica literaria extranjera, y aun española, suele exponer frecuentemente.

Este género de "alma y espíritu", "como un espacio ideal"—añade Vossler certeramente—, se diferencia precisamente por ello "del tipo del hombre romántico y trágico". ¡Exactamente! No hay sentimiento trágico de la vida en nuestro misticismo español.

Estas intuiciones geniales del "espacio del espíritu", de "alma y espíritu" como "espacio ideal", nos sugieren unas reflexiones originales, que hemos de exponer en el apéndice II. "Mística del tiempo y del espacio."



II. - FILOSOFIA MISTICA DEL TIEMPO Y DEL ESPACIO

I. LA ORIENTACIÓN EN LAS AVES.

El averío de los vencejos alegra nuestro ambiente, desde abril a julio, a las vueltas de la fiesta de Santiago. Y se vuelven a las tierras de Africa, de donde han venido. Alternan con las gaviotas de Dinamarca, que vienen a nuestros ríos por noviembre y se van en abril.

¿No nos maravilla esta emigración periódica, con el acierto misterioso de la orientación? Es el instinto, se dice, y no se piensa más.

Para la mayoría de las gentes, que no se dignan levantar los ojos al cielo para nada, esto de la orientación de las aves es una de las cosas más naturales del mundo; les basta darle un nombre: *el instinto*; y no merece la pena de pensar en ello. Como si los hombres no hubiesen necesitado siglos de geografía y de historia, de viajes, de mapas y de brújulas, para saber llegar al Africa o a Dinamarca.

La cosa no será tan fácil y tan hacedera cuando ha sido objeto de la atención de verdaderos sabios, en constantes y serios estudios.

En el Congreso Internacional de Filosofía de Bolonia, en 1911, presentaba el profesor Elías d'Cyon su documentada memoria: *La solución fisiológica del problema del tiempo y del espacio y sus consecuencias psicológicas*.

Recordaba que un siglo antes el profesor de Bolonia, Venturi, afirmó que lo que nos orienta en la dirección de los sonidos es el sentido del oído. En la misma época, el abate Spallanzani observó que los murciélagos, privados de la vista, se orientaban aún. Supuso que poseían en el oído un "sexto sentido", del que los humanos no tenemos idea. Cuvier creía, equivocadamente, que a los murciélagos ciegos, para orientarse, les bastaba el tacto en las alas y en la oreja exterior.

Años más tarde, Autenrieth llega a la intuición de que los "tres canales semicirculares" de nuestro oído interno están relacionados con las "tres dimensiones del espacio".

Flourens (en 1828) lo confirma así. Y observa que la destrucción de los conductos horizontales en el oído de un animal produce el desequilibrio del cuerpo, rodando alrededor del eje vertical del mismo. La destrucción de los conductos verticales transversos produce el movimiento de la cabeza de arriba abajo. Y el cuerpo cae hacia atrás. La destrucción de los canales antero-posteriores mueve la cabeza de atrás adelante, y el cuerpo da vueltas hacia adelante y cae apoyándose sobre la cabeza.

El profesor E. d'Cyon reanuda esos estudios y llega a la conclusión de que en el oído interno está el sentido de la orientación en espacio y tiempo. Sentido geométrico, el primero, del espacio; y sentido aritmético, el segundo, de tiempo y número.

Las lampreas, con sólo dos canales semicirculares, únicamente se mueven en dos direcciones. Los animales que no poseen del todo canales se orientan por las "sáculas" de su oído externo. Los ratones japoneses, que ofrecen danzas extrañas y movimientos de rotación y de zigzag continuos, presentan una degeneración en el laberinto del oído.

Los seres humanos sordomudos no experimentan el vértigo.

¿Qué duda cabe, después de estas sugerencias, que las aves emigradoras, los vencejos, las gaviotas, que atraviesan los mares, que traspasan las montañas, no es por la vista, aun maravillosa que tengan, sino por el oído, por el que se orientan?

Los canales semicirculares sirven para darnos la noción de las tres dimensiones del espacio, y llevar al cerebro, inconsciente, la imagen de un espacio ideal, que nos indica la posición de los objetos y la de nuestro cuerpo.

Teniendo un fundamento fisiológico natural en nuestro oído interno la noción del espacio de tres dimensiones, se deduce que las geometrías no euclidianas nos conducen a conclusiones puramente imaginarias, inaccesibles a nuestro conocimiento sensorial.

La psicología fisiológica de Wundt, una época que

estuvo tan en boga, fracasó porque ninguna psicología verdaderamente científica puede ser viable sin una solución previa del problema del tiempo y del espacio.

2. CONSECUENCIAS FILOSÓFICAS.

Bergson observaba que los naturalistas señalaban como digna de atención la facilidad extraña con que muchos vertebrados y algunos insectos llegaban a dirigirse en el espacio. Se ha intentado, decía el filósofo, explicar ese sentido de la dirección, no ya por la vista o el olfato, sino por una percepción de corrientes magnéticas que permitiría al animal “orientarse como una brújula”.

He aquí la consecuencia filosófica que deducía Bergson (en su primer libro, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*): “Que el espacio no es tan homogéneo para el animal como para nosotros.” Y que la “dirección” no reviste para él una forma puramente geométrica.

Y habla de un “matiz”, de una “cualidad” propia. Y que “fracasamos si la queremos definir”.

Esa “cualidad” nos sugiere la idea del sonido musical, del ritmo acústico, percibido únicamente por el sentido del oído, y que sirve de orientación a las aves emigradoras. El oído es el más intelectual de los sentidos, aun para el hombre. Pues nos “orienta” también, no sólo en el mundo físico, sino en el psíquico, en los conceptos del tiempo y del espacio, bases del conocimien-

to humano. Sin necesidad de acudir a corrientes magnéticas.

Decía un pensador, Vierardt, que si la ciencia llegara a dar una respuesta positiva a la cuestión del origen de las sensaciones del tiempo, ello nos conduciría al conocimiento de la naturaleza y de la esencia del alma.

Ya hace dieciséis siglos que San Agustín dijo que el cuerpo se mueve en el espacio; el alma, por la voluntad, en el tiempo.

El tiempo, dijo profundamente San Agustín, “es una especie de extensión de nuestra alma”.

“Es en ti, ¡oh, alma mía!—añade—, en donde mido los tiempos.” Porque el alma “espera, atiende y recuerda”, donde el futuro llega al presente y sigue al pasado. Y el tiempo no es largo en el futuro, sino en la “espectación”; ni en el pasado, sino en la “memoria”.

Ningún filósofo moderno ha entrevisto estos conceptos de San Agustín mejor que Bergson. “Las trazas del pasado—dice—no existen, sino para una “conciencia” que las percibe e interpreta; la conciencia retiene ese “pasado”...; y prepara con él un “futuro”, que ella contribuye a crear.”

Vivimos en las cosas, es decir, en el espacio; antes de vivir en nosotros mismos, es decir, en el tiempo.

¿No es esta idea análoga a la de considerar el tiempo como una especie de extensión de nuestra alma?

Y respecto al *instinto* dice Bergson esta frase magistral y definitiva: “Hay cosas que la inteligencia sola es capaz de buscar, pero que por sí misma no encontrará jamás. Esas cosas el instinto solo las hallaría, pero no las buscará jamás.”

El instinto es simpatía (en el sentido etimológico de la palabra). Hay en sus reflexiones sobre el instinto de los animales esta originalísima explicación. “Es absurdo suponer—expone—que el *sphex ammobilo* conoce por la inteligencia, como un entomólogo, a la oruga para saber paralizarla sin matarla. Pero si se admite que entre el *sphex* y su víctima hay una *simpatía* que le informa de lo vulnerable de la oruga, la *intuición*, vivida por la cual el *ammobilo* hace lo que quiere de la oruga, se parece a lo que en nosotros llamamos simpatía “adivinadora”.

Spengler, en su famosa obra *La decadencia de Occidente*, se plantea también el problema del espacio y del tiempo. Dentro de su enorme confusión de ideas y de palabras, se vislumbra una acertada oposición a la teoría kantiana, en la que echa de menos la nota de “dirección”, característica del tiempo. “¿Qué es el tiempo sin dirección?—dice Spengler—. Todo ser vivo posee “dirección”, “instinto”. Una “movilidad”, emparentada con el anhelo, que no tiene relación con el movimiento físico.

En este punto recordemos una profunda intuición de Goethe. En el tiempo no veía la idea de “distancia”, sino el “sentimiento”.

La música, podemos afirmar, mejor que el péndulo físico, es la que mide el tiempo, el ritmo sentimental, concorde con las pulsaciones de nuestro corazón.

Todo esto confirma nuestras apreciaciones acerca del sentido del oído, y del “instinto” de orientación en las aves emigradoras.

Puede decirse que “sienten” el tiempo, no el espa-

cio, no la distancia. Y así, se trasladan, como flechas, cuando llega “su tiempo”, cuando lo sienten o lo oyen, sin tener para nada que “medir la distancia” que tienen que recorrer.

El “espacio” se piensa, lo piensan los filósofos o los geómetras; lo “inventan”, lo “imaginan”, como el absurdo, para el cerebro humano, de “ene” dimensiones, pues no podemos concebir, con nuestro actual “oído interno”, más que “tres”.

En esa concepción geométrica, no euclidiana, de Einstein, el tiempo es la cuarta dimensión del espacio

Al convertir el mundo físico en geometría, todo es *extensión*. Desaparece la idea -del tiempo, “duración cualitativa”. Sin tiempo, toda es materia, *mens momentanea*, que definía Leibniz.

3. FILOSOFÍA MÍSTICA DEL TIEMPO Y DEL ESPACIO.

El tiempo humano es, en potencia, la eternidad. Es un “no-ser”, del tiempo divino. Como el espacio es un “no-ser”, del tiempo humano.

En la inteligencia “discursiva” el espíritu se “extiende” en dirección a la materia. En la “intuición”, en la simpatía, el espíritu se extiende, en dirección al tiempo, en sentido cualitativo.

Se habla de “espacios de tiempo”.

Hay otro sentido espiritual, relación de espacio y tiempo.

En este sentido hay un ejemplo notable en la Sagrada Escritura, no muy conforme al contexto, en la

versión de la *Vulgata*: “¿Quién a fuerza de preocupaciones puede añadir un codo a su estatura?” (*Matteo*, VI, 27.) La versión griega dice “duración”, “longitud de la vida”, no estatura.

¿Qué interés, en efecto, tendría para las preocupaciones de la existencia añadir un codo a la estatura?

Así, en los *Salmos* también (XXXIX, 6) se lee: “Has reducido a un palmo mis días.”

El *codo* era la medida de dos “palmos”. Fr. Luis de León traduce: “Pues das tan cortos plazos a mi vida.”

El péndulo nos parece que mide el tiempo, pero es confundiéndole con el espacio. A no ser que imaginemos las oscilaciones, como las notas de una melodía, en sucesión cualitativa. Es hasta donde alcanza la filosofía moderna, con Bergson, en lo que es esencialmente el tiempo.

Se adivina la relación íntima que tiene esta “intuición” filosófica, como la profunda y original doctrina de San Agustín.

El ritmo musical mide mejor el tiempo que el péndulo, porque es más de nuestra alma.

Es en la “soledad sonora” donde el alma recibe y entiende la “ciencia de voz” que el poeta de la mística, San Juan de la Cruz, decía que tienen todas las cosas del mundo, cuya redondez llenó el Espíritu del Señor.

Es la “música callada”, testimonio que dan todas las cosas en sí, y muestran lo que en ellas es Dios.

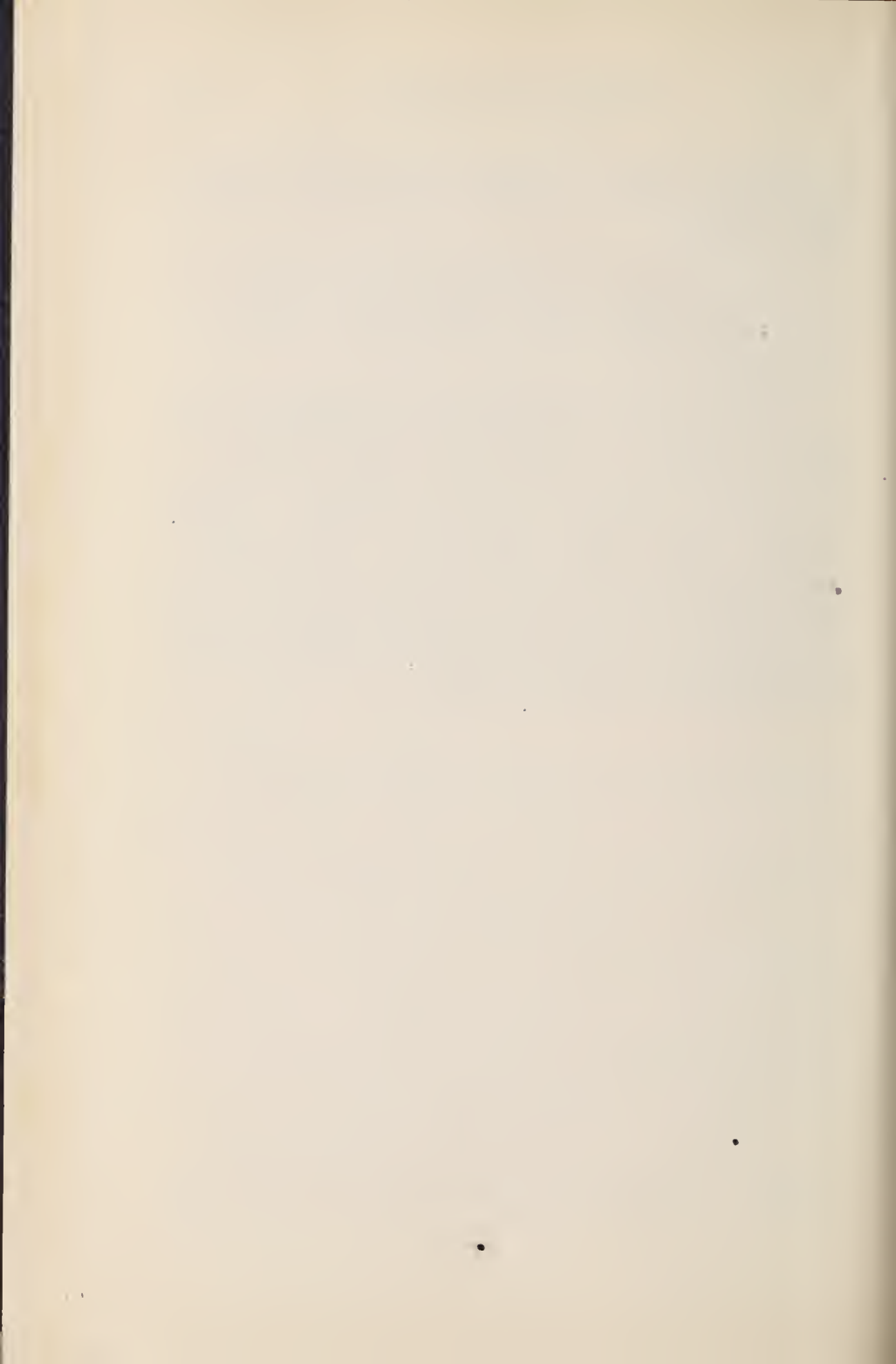
Esa es la visión mística del espacio intelectual, cualitativo, como el tiempo, extensión espiritual de nuestra alma.

“Dios mueve a cada ser, según su naturaleza, al cuerpo, en el espacio; al Angel en el tiempo”, enseña Santo Tomás.

Así, las aves, con sus alas, como los ángeles, nos parece que se mueven, que se orientan, en el tiempo.

Así los vencejos, que nos llegan del Africa, con la primavera.

Hay que verlos, en bandadas, que evolucionan con fiebre voladora, con sus picos abiertos, bebiendo el aire y la luz, que les sirve de alimento. Trazan curvas inverosímiles, de ligereza y de gracia, cruzándose en todos sentidos, como flechas vivientes, con rapidez vertiginosa. Se alzan más allá de las nubes a veces, y otras descienden, a nuestra vista, con vuelo “planeado”, y se dejan llevar, con las alas extendidas y quietas, flotando como barcos de vela, en el azul.



III. - EL PENSAMIENTO ESPAÑOL EN EL "QUIJOTE"

I. EL "QUIJOTE" COMO SÁTIRA, COMO BURLA. EL VERDADERO "QUIJOTISMO".

Leyendo lo que se ha escrito por los más renombrados autores españoles y extranjeros de los tres últimos siglos acerca del pensamiento español en la Historia, difícilmente se obtiene de todos ellos un concepto claro y certero de lo que es España, de lo que ha representado en la vida intelectual del mundo.

Mucha divagación, ampulosidad, "contentos e hinchados" de su ciencia, como decía Fr. Luis de León de los "titulados" teólogos de su tiempo que no tenían la "teología". Esto es lo que suele encontrarse en no poco de lo que se ha escrito sobre este tema.

Y es que, "hasta para escribir historia, se necesita humildad", ha dicho bellamente el norteamericano Walsh en su bien orientada obra *Isabel de España*. En la que tiene la franqueza y el acierto de afirmar que su compatriota Prescott—uno de los prestigios consagra-

•

do como historiador “oficial” de los Reyes Católicos—“era incapaz de comprender el espíritu del siglo xv español”. Y así les pasa, poco más o menos, a otros prestigios mundiales.

Tenemos un medio breve y sencillo de saber el concepto que tienen sobre el espíritu español algunos hombres representativos de la mentalidad contemporánea.

¿Cómo entienden el *Quijote*?

Y aplicándoles el acertado aforismo, que dice: “Dime lo que admiras y te diré lo que eres”, podemos conocer lo que realmente representan en la vida mental, lo que saben de España, y lo que nosotros debemos aprender de lo que tan de cerca nos atañe, de lo que es nuestro espíritu español.

Pfandl, el reputado hispanófilo alemán, nos dice: “Don Quijote, tal como Cervantes lo concibió, es un ejemplar español de la época de los Austrias. Don Quijote parece arrancado de un cuadro del Greco.” “Y el Greco—añade—es el más genuino y legítimo representante del tiempo de Felipe II. Nadie supo pintar como él al hidalgo castellano.”

Es cierto. Pero no nos dice nada del espíritu español en el *Quijote*. Algo se vislumbra del prejuicio del que no puede verse libre del todo un extranjero: Don Quijote, el Greco, Felipe II.

Pero el concienzudo historiador alemán quiere entrar a fondo en el pensamiento de la obra de Cervantes. He aquí, en resumen, su apreciación.

“El *Quijote* es una sátira. El extravagante caballero se propone un ideal. Contra la degeneración de la época, contra el “vértigo del sentimiento barroco”. Su

ideal es humanitario. Sale para combatir “la proletarización del ideal”—dice con acierto Pfandl.

“Don Quijote hace cosas como el mayor loco, pero dice cosas como el mayor discreto, que borran sus locuras. Sancho es el hombre lleno de sentido común. La sabiduría y la razón en el *Quijote* tuvieron que disfrazarse en la boca de un loco, de locura y de sinrazón.”

Concluye el autor alemán con esta idea: “El español es un pueblo predispuesto a tomar a burla todo.”

Es un juicio correcto y cortés del espíritu español a través del *Quijote*.

Únicamente, que se nos ocurre una observación de alguna importancia: los hidalgos españoles pintados por el Greco no parece que estén predispuestos a tomar a burla nada.

Otro prestigioso historiador, inglés, Martín Hume, dice de Cervantes que es el único español que con suficiente agudeza supo personificar el “agonizante espíritu de sus compatriotas”..., y que hizo “una despiadada descripción del marchito ideal...”, y “escarnio de su ridiculez. Cínico desengaño, que de toda la nación se había apoderado”.

Lástima que este reputado autor, del que conocíamos juicios más favorables y certeros acerca del espíritu español, hiciera suyo el concepto derrotista de los que en España pedían que se cerrara con siete llaves el sepulcro del Cid, y que desapareciera Don Quijote de la memoria de los hombres.

Querían decir: “Que los antiguos dioses habían muerto. Que los exaltados heroísmos de España en lo

sucesivo sólo provocarían la hilaridad de su pueblo.” Así lo creía también erróneamente el historiador inglés.

Era miedo al ridículo de aquella mentalidad española, de hace medio siglo, de europeizantes que habían perdido el espíritu español. Pero dándose cuenta más tarde que no bastaban unos gritos subversivos, para enterrar una figura, que puede llamarse histórica, imaginada por un ingenio creador, quisieron poner a su lado, de europeizante heterodoxo, también a Cervantes, afirmando que “su cristianismo era esencialmente erasmista”.

Juicio bastante más digno de tenerse en cuenta es el de Ramón y Cajal: “Jamás—escribe—el genio anglosajón... creó la personificación más exquisita del individualismo indómito y de la abnegación sublime.” “Don Quijote se siente fortalecido por esa fe ciega en la fortuna, característica de los grandes conquistadores de almas y de tierras.”

Por eso ve con acierto Cajal, en los descubridores y conquistadores de América y Oceanía, “rasgos exquisitamente quijotiles”. Así es de cierto, como puede verse en Balboa. Alvar Núñez, en Pizarro, en Cortés.

Y en el “quijotismo” ve Cajal simbolizado “el culto ferviente a un alto ideal de conducta, obstinadamente orientada hacia la luz y la felicidad colectiva”.

Pero Cajal, sin embargo, preocupado con su hondo saber fisiológico, no se explica la locura del héroe, y ve en el *Quijote* “un desolador pesimismo”. Se olvida de su certero atisbo anterior, de la luz y la felicidad colectivas.

2. EL CABALLERO ANDANTE. EL INGENIOSO HIDALGO.
EL SOÑADOR ENLOQUECIDO.

Menéndez y Pelayo tuvo uno de sus aciertos críticos cuando vió en *El Quijote* “la más original de las pedagogías: la conquista del ideal por un loco y un rústico”.

Pero en Don Quijote se encierra una complicada psicología: “El caballero andante”, el “ingenioso hidalgo”, el “soñador enloquecido”.

En el siglo xiv había llegado la decadencia de la “caballería” a un punto lamentable. El mismo Cervantes dice que la falta de “caballeros” era debida “al triunfo de la pereza, de la ociosidad, de la gula y del regalo”. El Quijote va a aparecer como el caballero andante de la ascética, para combatir a los enemigos del espíritu de la caballería, “dar libertad a los encadenados, soltar a los presos, socorrer a los miserables, alzar a los caídos, socorrer a los menesterosos”.

Don Quijote va a ser el “Justicia” de Aragón que cruza las llanuras de Castilla y de la Mancha, dictando sentencias y reformando leyes. Ese es el hidalgo español armado “caballero”.

Pero Don Quijote es, además, el “ingenioso hidalgo”.

Los comentaristas del *Quijote*, del siglo xix, se devanaban los sesos al tratar de explicarse cómo Cervantes pudo llamar ingenioso a un loco. No les cabía en la

cabeza que dijese cosas con el mayor ingenio, quien hacía cosas como el mayor loco.

Permítasenos dar nuestra modesta interpretación. El Hidalgo de la Mancha se enfrascó tanto en la lectura de los libros de caballería, que del poco dormir y mucho cavilar vino a perder el “juicio”, pero no el “ingenio”. O más bien, ¿por qué no pensar que no perdió tampoco el “juicio”, sino el “sueño”?

Y que comenzó a soñar, como un “sonámbulo”, y no volvió a despertar del todo, sino para recibir “el sueño” de la muerte.

Y aquí entra el acierto genial de Cervantes, cuando pone a su “ingenioso hidalgo” en el trance de la locura.

Y así se explica el remedio eficaz del Bachiller para curar de todo al caballero sonambulante. Armarse de las mismas armas, presentarle batalla y derribarle del “caballo” de sus desvelos y de sus “ensueños”. Don Quijote, al verse vencido del Caballero de la Blanca Luna, pierde la fe en su caballería andante, y empieza a despedirse de su “ensueño” y de su vida también. Al recobrar la razón en su lecho de muerte no hace más que despertar para morir.

Admirable idea de Cervantes para volver de su ensueño a Don Quijote. Precipitado de la altura de sus quimeras, que era como desmontarle de su “caballería” real y andante, por medio de otro “caballero andante”, tal como él. Hubiera sido un molino de viento el que lo derriba, y sigue soñando que es un gigante; pero es un bachiller disfrazado de “caballero andante”, y pier-

de la fe en su "sueño" porque ha visto de un modo palpable lo que soñaba.

Cuando en casa de los duques le preguntaron que si existía verdaderamente Dulcinea, respondió Don Quijote: "Dios sabe si hay Dulcinea o no en el mundo o si es fantástica o no fantástica."

Si en un punto tan fundamental contesta tan cuerda-mente el "loco", nos es lícito dudar de la realidad de su locura. De ahí el acierto genial de Cervantes llamar "ingenioso hidalgo" a su héroe.

Y lo hace salir en busca de aventuras, como un autó- mata, como un sonámbulo, juzgando de las cosas, por los felices o siniestros ensueños que cruzan su mente, como los antiguos augures—según ha visto me- jor que nadie Paúl de Saint-Victor—, juzgando por el vuelo de las aves augurales, según cruzaban a la de- recha o a la izquierda. Y así se convertía unas veces en el "ingenioso hidalgo" y otras en el "enajenado ca- ballero", pero nunca en el "loco de remate".

3. EL HUMOR. LA IRONÍA.

Pero si Cervantes pone en infinitos trances ridícu- los a su héroe, jamás se ríe de él, nunca irónicamente lo menosprecia.

Don Quijote puede decir, como el filósofo griego al verse acribillado por el ridículo: "Yo soy invulnerable al desprecio."

La "triste figura" del hidalgo, de una elegancia mo-

ral insuperable, va envuelta desde el principio hasta el fin, de un austero optimismo, que no es ironía frívola, ajena por completo al espíritu español, ni la desolación pesimista del humor anglosajón.

Se ha comparado Hamlet con Don Quijote. No hay paridad posible. El humor pesimista y sombrío del príncipe de Dinamarca, que se hacía el loco, no es comparable a la alegre ironía, que rodea continuamente al caballero andante español, con la eterna filosofía optimista al lado de su rústico escudero, el de las sentencias senequistas, impregnadas de un estoicismo cristiano y popular.

No conocemos nada mejor que la obra de Bergson acerca del reír, *Ensayo sobre la significación de lo cómico* (1908), donde define de un modo magistral el “humor” y la “ironía”.

“El hombre—dice el pensador francés—es un animal que sabe reír y que hace reír.”

Don Quijote es, por lo tanto, podemos decir, el tipo más humano que ha podido crear la literatura, porque es el que universalmente ha hecho más reír.

Una cosa inanimada es cómica, en cuanto toma el aspecto de humana. Y a la inversa, el ser humano es tanto más cómico, en cuanto da la impresión de una cosa, de un autómatas.

El “humor”, enseña Bergson, es juzgar de “lo que es”, fingiendo creer que es “lo que debería ser”.

La ironía es enunciar “lo que debería ser”, fingiendo creer que es “lo que es”.

El “humor” de Hamlet es el del desdeñoso y ensoberbecido personaje, que juzga de “lo que es”, de lo

que ve a su alrededor en la vida real, fingiendo creer que es “lo que debería ser”, en el mundo de sus ensueños.

A la inversa, la “ironía”, paradójica, genial, del *Quijote*, es la de ver el mundo real, los “molinos de viento”, como “lo que debería ser”, en su locura, desahorados gigantes, fingiendo creer que lo son, como lo hacía, con la fuerza creadora de su imaginación, Cervantes, en nombre de su héroe.

¿Cómo conciliar el humor melancólico, que puede desprenderse de algunas escenas del *Quijote*, con la alegre ironía del espíritu español, que da el tono general a la epopeya cómica del género humano?...

Aquí tenemos que volver a la fina visión intuitiva de Bergson.

El reír—dice—, como la espuma de las olas del mar, tiene algo de amargo; pero también un centelleo, una irisación, como de “efervescencia de alegría”.

El enemigo directo del reír es la emoción. El paso conocido de lo sublime a lo ridículo no consiste en otra cosa que en suprimir la emoción.

Una escena de tragedia se convierte en paso de comedia sin más que prescindir de un toque emocional.

Cervantes mantiene al héroe de su epopeya cómica en un tono de altiva dignidad, sin tocar los límites de lo sublime, ni de lo trágico.

No toma ninguna postura hierática de los héroes de las clásicas tragedias. Don Quijote—ha dicho bien Pablo de San Víctor—se sienta a las inmundas comidas que le sirven, como si asistiera a la “Tabla Redonda”.

Las zahurdas toman, desde que entra en ellas, un aire aristocrático.

El *Quijote* es la antítesis de todo sentimiento trágico de la vida.

4. LA FILOSOFÍA DE SANCHO.

Pero el espíritu español está, además, y esencialmente, representado en la figura del rústico escudero Sancho.

Hace años, cuando imponían su criterio los secuaces de la decadencia española, nadie se hubiera atrevido a hablar de una filosofía de Sancho, sin ser acibillado por el ridículo, de los iconoclastas de todo lo español.

Después ha venido la reacción intelectual contra la leyenda antiespañola. Ha llegado la hora de la reivindicación del *Quijote*, bajo todos los aspectos.

El primer triunfo de Don Quijote es Sancho Panza, como pensó bien Menéndez y Pelayo.

La estatua ruda, de forma obesa, acaba por afinarse a fuerza de vivir al lado de la hidalguía personificada.

Y el hidalgo soñador, por su parte, a fuerza de recibir encuentros con la peña viva del despierto escudero, deja de soñar muchas veces, para oír las sentencias de aquel rústico, al que acaba por llamar: "Sancho, amigo; Sancho, bendito; Sancho, amable", cuando recoge de él un aliento de aire sano de la realidad.

Anotemos una apreciación de un filósofo extranjero, acerca de lo que pudiéramos llamar la "filosofía" de Sancho. Se trata del alemán Hermann Cohen y lo re-

fiere su discípulo español Ortega y Gasset (*El Espectador*, 1915). El filósofo Cohen, al releer el *Quijote*, en 1911, exclamó: “¡Pero, hombre, este Sancho emplea siempre la misma palabra de que hace Fichte el fundamento para su filosofía!” Era la palabra *Tathandlung* (de la traducción de Tieck), que significa “Hazaña”.

Con perdón de la prestigiosa opinión, nos parece equivocada.

En la filosofía de Sancho, su máxima del buen sentido era ésta: “¿Qué tienen que ver los escuderos con las aventuras de sus señores?”

Las “hazañas” de que habla Sancho son las de su amo y señor. Y hasta una vez se burla de ellas, “y el caballero andante le asestó dos palos tales—dice el autor del *Quijote*—, que si, como los recibió en las espaldas los recibiera en la cabeza, quedara libre de pagarle el salario, si no fuera a los herederos”.

Sancho no cree ni en las “hazañas” del Cid ni en las de Bernardo del Carpio (Parte 1.^a; c. 49).

Una sola vez habla de “hazañas” de escuderos (1.^a; 21), “que no han de salir—dice—de los “límites escuderiles”.

La “filosofía” de Sancho no tiene nada que ver—a nuestro humilde parecer—con la filosofía de Fichte. Sancho es senquista español, con sus refranes, que son sentencias de nuestro pensar español.

5. EVOLUCIÓN DE LA INTERPRETACIÓN EUROPEA DEL "QUIJOTE".

En España aparece el *Quijote* en el momento más oportuno de su historia. Es una "sátira de costumbres", dice un contemporáneo, don Manuel de Faura y Sousa.

Y como cosa de risa, de ridiculizar los libros de caballerías, pasa el libro inmortal. Pero nada más.

Estaban demasiado cerca el hombre y su obra, para que a sus compatriotas parecieran grandes. Los hombres no se ven como las montañas.

Francia se hallaba en el siglo de Luis XIV. El clasicismo francés, las "preciosas ridículas", la "Academia". Un libro de aventuras caballerescas, a pleno aire, cuyos protagonistas eran un loco y un rústico, no podía interesar nada a aquel "gran público" de la vida convencional, de la vida "de salón".

En Inglaterra ven a Don Quijote a través del "humorismo" británico, a través del caballero "Hudibras", obra puritana, debida a Butler.

En 1711 se imprimía en Londres una "vida de Don Quijote, alegremente traducida, en verso hudibrástico".

En los *Viajes de Gulliver* aparece enormemente ridiculizado el *Quijote* español, soñador idealista, caballero de un mundo imaginario.

El segundo período de la mentalidad europea comprende desde mediados del siglo XVIII hasta la mitad del XIX.

Comienza en Inglaterra la filosofía del “individualismo”, que repercute en el filosofismo francés.

Fielding crea su *Tom Jones*. Según Byron, el autor de esa obra es el “Homero en prosa de la naturaleza humana”. *Tom Jones* es el *Quijote*, que va adquiriendo caracteres epopéyicos.

En Francia, en cambio, escribe Lesage su *Gil Blas*: es el *Quijote*, de aventuras picarescas.

Montesquieu, por aquella época, finge creer, con ironía, que el *Quijote* es el mejor libro de nuestra literatura “porque se burla de los demás”.

En Alemania aparece el “romanticismo, de Goethe y de Schelling”, y hablan del héroe romántico, y lamentan que decae hasta lo doloroso, lo grosero. Se equivocan esencialmente pensando que Cervantes se burla de su héroe.

Más acertados se muestran Bouterweck en Gottinga (1803), que piensa que el *Quijote* representa la lucha entre poesía y prosa, entre el desinterés y el egoísmo. Y Tieck, que afirma que “por única vez” aparecía sin artificio la realidad, que “al mismo tiempo era también la poesía”.

Aparece la escuela sentimental en Inglaterra, y Wordsworth dice de Don Quijote que “la razón anida en el recóndito y majestuoso albergue de su locura”. Coleridge ve a Cervantes “como la madre que corrige al hijo a quien ama”.

En Francia, Víctor Hugo dice que “era imposible

desmontar a Don Quijote y a Sancho de sus cabalgaduras. Que había entre el tipo y el cuadrúpedo complementaria adherencia estatutaria". ¡Bien poco decir es esto para el que sepa que en su origen "caballero" significaba, simplemente, "hombre a caballo".

En español, italiano, portugués, hemos agregado a esa significación, puramente gramatical, las ideas de señorío, hidalguía, nobleza.

Veamos un tercer período, desde mediados del xix, hasta nuestros días. El "realismo" del xix.

El *Realismo* era la "novela de costumbres", el "cientificismo". El *Quijote*, para esos ojos, aparece "inactual", "contrahecho".

En cambio, Saint Beuve dice que, comenzando el *Quijote* por ser un libro de "actualidad", se había convertido en un libro de "humanidad".

Heine sólo veía en el *Quijote* una sátira contra el "entusiasmo". En "fin de siglo" se inicia la reacción "idealista". Una literatura seudo-mística surge en el Imperio ruso. Turgueneff compara a Hamlet con Don Quijote.

Paúl de Saint-Victor, el extranjero que mejor ha escrito acerca del *Quijote*, dice:

"Su único error es haber nacido con unos siglos de retraso." "Es el anacronismo del Cid y del Carpio."

Consideremos paralelamente la visión artística del *Quijote* en Europa.

Aparece en Francia la primera edición ilustrada del *Quijote* (París, 1622). La portada reza: *redoutable chevalier*. Representa a Don Quijote y Sancho en caricatura lamentable, carnavalesca. Con la bacía de barbero en la cabeza y una banderola como trofeo en la mano. “El *Quijote, pour rire*”. La parodia de los libros de caballería. La incomprensión, en fin.

En Bruselas (1622) aparece el tipo clásico de la caballería andante. Una portada con la figura de Don Quijote, y al lado la de Amadís de Gaula y de Rolando.

En Inglaterra (Londres, 1687) se ostentan en una lámina los molinos de viento y unos caballos volando fantásticamente por los aires. Y de rótulo, esta ironía anglosajona: “El más renombrado caballero..., por los aires, con toda su caballería andante y sus ensueños idealistas.”

Principia el siglo XVIII y surge una modalidad nueva. Es la literatura de cordel, “de los romances de ciego”, con sus dibujos inconfundibles, populares, visiones de infancia a la vez.

En la edición francesa (París, 1713) se dibuja la batalla del vizcaíno con Don Quijote y se le llama “admirable caballero”.

Llega el romanticismo del XVIII, y el ideal caballeresco germano resurge en el arte y pinta a Don Quijote (Leipzig, 1780) con el rótulo, sabio, discreto, *junker*, la palabra militar de tan alto prestigio, de nobleza, de hidalguía. Y aparece Don Quijote, “que regresa a su aldea”, en una escena sentida, patriarcal.

En edición francesa (París, 1799) se dibuja a Don Quijote "entre las redes de la pastoril Arcadia".

Comienza el siglo XIX y se transforma el ideal romántico en el ideal heroico humano, demasiado humano todavía.

El pueblo anglosajón habla del *ingenious gentleman* (Londres, 1801) y de sus "heroicidades"; pinta la "lucha con el cabrero" a manera de heroico "boxeo". Es la transición a la vida real.

En otra edición inglesa (Londres, 1818), el artista hace una bella composición de "la penitencia de Don Quijote en Sierra Morena", una roca adelantándose sobre el abismo..., y en la altura, solo, imponente, el Caballero de la Triste Figura como personificación de la estatua del ascetismo humano.

A mediados del siglo aparece la reacción antirromántica. El realismo en el arte. "Sancho mirando las muelas a Don Quijote" (París, 1836). "El manteamiento de Sancho" (Boston, 1837). "Don Quijote llegando a su aldea, encerrado en la jaula de los leones" (Londres, 1842). "Don Quijote ante la jaula de los leones" (París, 1844).

Es la visión de Don Quijote loco. No la visión caricaturesca del siglo XVII, sino la que significa concepción crítica, poniendo frente a frente la locura con el mundo real. Y si se nos apura mucho, la poesía con las ciencias naturales, dado el "cientificismo" del siglo XIX.

En el vaivén de la mentalidad humana, ante una acción sobreviene la reacción contraria. Tres hermosas láminas representan una nueva orientación idealista.

“Despertó al fin soñoliento Sancho” (París, 1862). En un bosque, el fiel escudero, idealizado a fuerza de vivir al lado de aquella flor de la caballería, que era su amo y señor. Una edición danesa (Copenhague, 1865) pinta al ingenioso caballero con su fiel escudero, “solos quedaron Don Quijote y Sancho”, donde aparece el hidalgo soñador pensativo. Lámina llena de contenido psicológico. Y por último (París, 1886), “La muerte de Don Quijote”, cuadro sentimental de Vernet, cierra el ciclo de las interpretaciones artísticas del *Quijote*, antes de entrar de lleno en la era triunfal de la obra de Cervantes en nuestros días.

Se popularizan las ediciones monumentales, de lujo, ilustradas por Gustavo Doré. Es la visión épica del *Quijote*. “La aventura del cuerpo muerto”, sobre todo, es una concepción dantesca.

Aquella procesión, como almas en pena, con candelas encendidas, en un fondo de montañas oscuras, parece la visión del purgatorio.

La historia del ingenioso hidalgo toma las proporciones de una “divina comedia”.

Análogamente, las ilustraciones de Moreno Carbonero en España: “Salida primera de Don Quijote de su aldea”, idealista, sugeridora del más hondo sentido psicológico, sentimental. Es la visión del alma de Don Quijote.

Es el término de la evolución que hemos examinado. El *Quijote*, caricatura y parodia; después, caballero romántico; luego, héroe; más tarde, loco, soñador; por último, símbolo del ideal de una raza.

El *Quijote* ha llegado a ser universal, profunda-

mente humano, sobrepasando la idea que más o menos conscientemente se propusiera su autor. Así pasa con todas las grandes obras geniales.

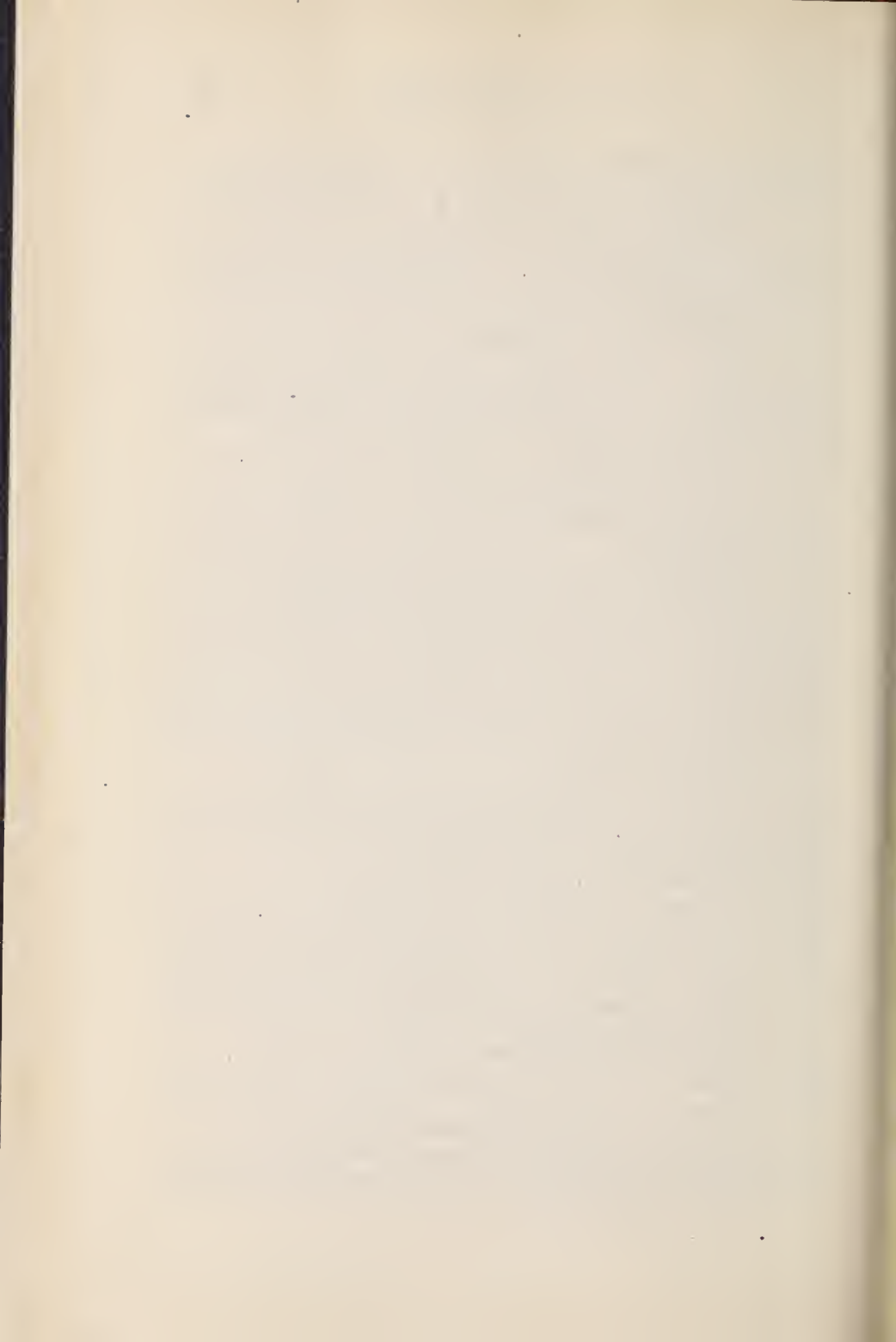
Don Quijote, podemos decir, ha realizado su definitiva "hazaña", saliendo al mundo de las letras, en defensa de los ideales de la humanidad, de los valores universales de la cultura, del "quijotismo" español, en una palabra.

B I B L I O G R A F I A

1. ARBIOL: *Mística fundamental explicada por San Juan de la Cruz* (1761).
2. ALBERTO MAGNO (SAN): *De l'union avec Dieu* (traducción 'P. Berthier. O. P., 1908).
3. ALAIN GUY: *Metaphysique et intuition* (1940).
4. ALONSO (DÁMASO): *La poesía de San Juan de la Cruz* (1942).
5. ARINTERO (O. P.): *La evolución mística* (1940).
6. AVRILLÓN (religioso mínimo): *El año afectivo* (traducción española, 1882).
7. ASÍN PALACIOS: *El Islam cristianizado* (1921).
8. — *Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz* (1933).
9. — *La espiritualidad de Algácel y su sentido cristiano* (1940).
10. — *Huellas del Islam* (1941).
11. BARUZI: *St. Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (1924).
12. BELL (AUBREY): *Luis de León* (traducción española).
13. BELLAMY (ABATE): *La vie surnaturelle* (1895).
14. BERGSON: *L'énergie spirituelle* (1919).
15. — *Les deux sources de la Morale et de la Religion* (1937).
16. — *Le rire* (ensayo sobre la significación de lo cómico, 1908).
17. BERTINI: *Mistici di Spagna. Francesco de Osuna* (1933).
18. BOECIO: *De la consulación de la Filosofía* (versión Aguayo, 1516).

19. BONILLA SAN MARTÍN: *Historia de la filosofía española* (1908).
20. BOUTROUX: *Psychologie du mysticisme* (1902).
21. P. BRUNO DE J. M.: *St. Jean de la Croix* (1929).
22. BULLÓN (ELOY): *Precursores españoles de Bacon y de Descartes* (1905).
23. CARRERAS Y ARTAU: *Historia de la Filosofía española* (1908-1939).
24. CHEVALIER (JACQUES): *L'habitude* (1929).
25. — *Pascal* (traducción española, 1925).
26. — *Ya-t-il une philosophie espagnole* (homenaje a Bonilla San Martín, 1926).
27. P. CRISÓGONO DE JESÚS: *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria* (1929).
28. — *Compendio de Ascética y Mística* (1933).
29. DELACROIX: *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme* (1908).
30. J. D. BERRUETA ET J. CHEVALIER: *St. Thérèse et la vie mystique* (París, 1934).
31. DOMÍNGUEZ BERRUETA (JUAN): *Antología de San Juan de la Cruz* (1942).
32. — *Antología de Fr. Juan de los Angeles* (1940).
33. — *Santa Teresa de Jesús* (1934).
34. — *Vida y pensamiento de San Juan de la Cruz* (1933).
35. DOMÍNGUEZ BERRUETA (MARTÍN): *El misticismo de San Juan de la Cruz en sus poesías* (1894).
36. ETCHEGOYEN: *L'amour divine* (1923).
37. FERNÁNDEZ DE CASTRO: *El salterio en la cultura española*.
38. P. GARDAIL, O. P.: *Los dones del Espíritu Santo* (estudio de psicología sobrenatural).
39. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: *Perfection chrétienne et contemplation* (1923).
40. P. GERARDO DE SAN JUAN DE LA CRUZ: *Obras de San Juan de la Cruz* (1912).
41. GONZÁLEZ CARVAJAL: *Los Salmos* (1819).
42. GROULT: *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole des seizième siècle* (1927).
43. GRABMANN: *Filosofía medieval* (traducción española, 1928).
44. HELLO: *Rusbrock l'Admirable* (1912).
45. HESSEN: *Teoría del conocimiento* (1925).
46. FRAY JERÓNIMO DE SAN JOSÉ, C. D.: *Historia del venerable P. Fr. Juan de la Cruz* (1641).

47. JOLY: *Psychologie des Saints*.
48. LA FUENTE (FR. MIGUEL DE): *Las tres vidas del hombre* (1710).
49. LA FUENTE (VICENTE): *Obras de Santa Teresa de Jesús* (1881).
50. LEÓN HEBREO: *Diálogos de amor* (traducción de Garcilaso Inca de la Vega, 1590).
51. LEIBNIZ: *Discurso de metafísica* (versión y comentario. Julián Marías, 1940).
52. MANNING: *La mission temporelle du Saint-Esprit* (1867).
53. MENÉNDEZ PELAYO: *Historia de las ideas estéticas* (Obras completas, 1940).
54. MANRESA (FR. RUPERTO DE): *El libro de los Salmos* (versión del hebreo).
55. MORMORAND: *Psychologie des mystiques orthodoxes catholiques* (1920).
56. MANO (JOSÉ DE LA): *El dialecto vulgar salmantino* (publicado por la Real Academia Española, 1915).
57. PACHEU: *Psychologie des mystiques chrétiennes* (1911).
58. PEERS (ALLISON): *Studie of the Spanish Mystics* (1927).
59. PLUS, S. J.: *Dieu en nous* (1934).
60. POULAIN, S. J.: *La mystique de St. Jean de la Croix* (1892).
61. ROLAND PALBIER: *Une recente interpretation de St. Jean de la Croix* (Edic. de la Vie Spirituelle. Refutación de la obra de Baruzi).
62. ROUSSELOT: *Les mystiques espagnoles* (1869).
63. SÁINZ RODRÍGUEZ: *Introducción a la historia de la literatura mística en España* (1927).
64. SANDREAU: *La vie d'union à Dieu* (1909).
65. P. SILVERIO DE SANTA TERESA: (Obras de San Juan de la Croix. Edic. crítica, 1929-31).
- 66.— (Obras de Santa Teresa de Jesús. Edic. crítica, 1914-1924).
67. SÁNCHEZ ALBENTOSA (JOAQUÍN, O. F. M.): *La escuela mística alemana y sus relaciones con los místicos del Siglo de Oro* (1946).
68. SMEDT: *Notre vie surnaturelle* (1910).
69. TORRO, O. F. M.: *Fr. J. de los Angeles, místico psicólogo* (1924).
70. TRUC: *Essai de psychologie religieuse* (1912).
71. VOSSLER: *La soledad en la poesía española* (1941).
72. WAEHLENS: *La filosofía de Martín Heidegger* (trad. Ceñal, S. J., 1941).



INDICE

Páginas.

I

FILOSOFIA MISTICA	5
1.—Séneca, Sabunde, Vives	5
2.—Juicio de Menéndez Pelayo	10
3.—El diálogo <i>El Convite</i>	13
4.—Raciocinio, intuición, Pascal, Leibniz, Bergson ...	21
5.—Siglo XVI	31
6.—Teología mística	38
7.—Orientación antiespeculativista	40

II

MISTICA EN LOS FILOSOFOS	43
1.—Séneca, primer filósofo de España	43
2.—Raimundo Sabunde, el filósofo español del si- glo XV	51
3.—Vives, filósofo del Renacimiento	57
I. El gran pedagogo	57
II. Su filosofía	58
III. Humanismo español	61
IV. Filosofía mística	62
4.—León Hebreo (judío español)	65

5. Aben Abad de Ronda (precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz)	69
6.—Fray Luis de León (filósofo del lenguaje)	79
El problema del mal	87
La paz	89
Cristo, "Príncipe de la paz"	93
Filosofía del sufrimiento	94

III

FILOSOFIA EN LOS MISTICOS	98
1.—Santa Teresa de Jesús	98
Letrados y medio letrados. (Vida, V y XXXV.)...	102
Le servían de libro el campo, el agua, las flores.	103
Pensamiento desatinado. (Camino XXVI y XXXI, 10.)	104
Hácese a nuestra medida. (Camino de Perfección, XXVIII, 2, 11.)	105
Ganarse a sí, para sí. (Camino, XXIX, 7.)	106
"Creemos más lo que vemos que los que nos dice la fe."	106
Dejemos andar esta taravilla de molino. (Cuartas, I, 13.)	107
Alma y espíritu. (Moradas séptimas, I, 11.)	108
Libertad y esclavitud. (Exclam., XVII, 4.)	109
Volver la cabeza hacia sí. (Moradas primeras, I, 1.)	109
"No entenderlo me hace gran regalo." (Conceptos, I, 8.)	108
2.—San Juan de la Cruz	112
3.—Fray Juan de los Angeles	118

IV

APENDICES	125
I.—TRASCENDENCIA EUROPEA DE LA CULTURA ESPAÑOLA...	125
II.—FILOSOFÍA MÍSTICA DEL TIEMPO Y DEL ESPACIO	136
1. La orientación en las aves	136

2. Consecuencias filosóficas	139
3. Filosofía mística del tiempo y del espacio.	142
III.—El pensamiento español en el “Quijote”.	
1. El “Quijote” como sátira, como burla. El verdadero “Quijotismo”	144
2. El caballero andante. El ingenioso hidalgo. El soñador enloquecido	148
3. El humor. La ironía	151
4. La filosofía de Sancho	
5. Evolución de la interpretación europea del “Quijote”	155
Bibliografía	163

Chin
213



Princeton Theological Seminary-Speer Library



1 1012 01036 5924